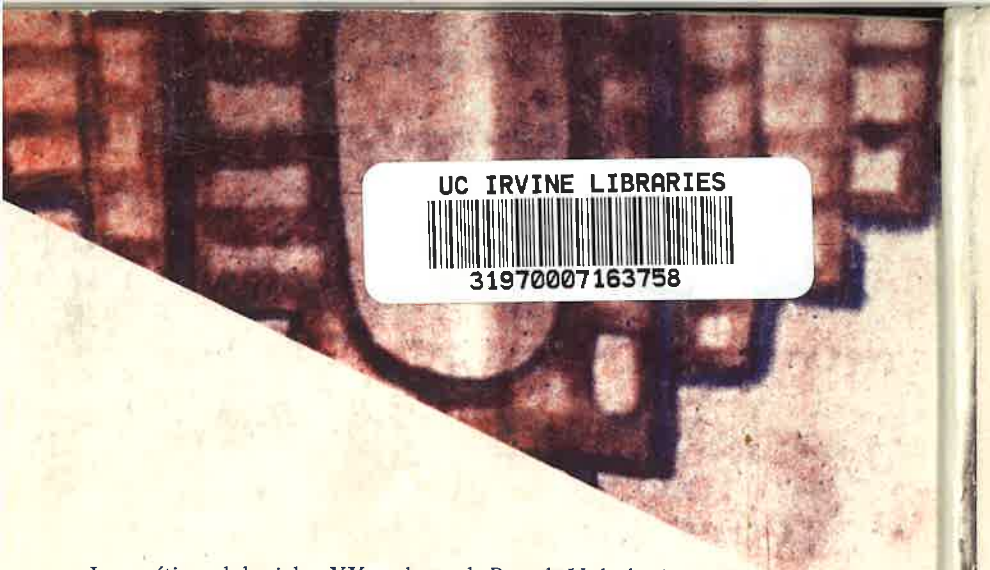


La crítica del siglo XX sobre el Popol Vuh la inicia un grupo de estudiosos cuyos nombres forman una lista impresionante: Stoll, Brinton, Seler, Spence, Schuller, Raynaud, Wuauchope, Schultze-Jena, Recinos y otros.

En los años posteriores a Recinos, un creciente número de eruditos especializados han examinado el libro de acuerdo con la disciplina por ellos conocida: arqueólogos como Ichon, Navarrete y Thompson se han afanado en ver si éste concuerda e ilumina la arqueología de sitios quichés; etnólogos como Carmack, Mendelson y B. Tedlock han comparado su contenido con patrones culturales todavía presentes en las comunidades actuales del área quiché; especialistas en literatura americana como Acuña, Edmonson y D. Tedlock han comenzado a analizar los estilos literarios del texto; y lingüistas como Campbell, Kaufman, Mondloch y Norman aportan los primeros intentos de comprender mejor la estructura lingüística del quiché que se halla en el Popol Vuh.

Los veintiocho ensayos que integran el libro NUEVAS PERSPECTIVAS SOBRE EL POPOL VUH son la esencia del Primer Congreso sobre el Popol Vuh, llevado a cabo en junio de 1979, en Santa Cruz del Quiché, con la participación de eminentes estudiosos en materias quichés. A las ponencias presentadas en aquella ocasión se suman otros ensayos por considerar que su contenido ofrece nuevas e interesantes apreciaciones.

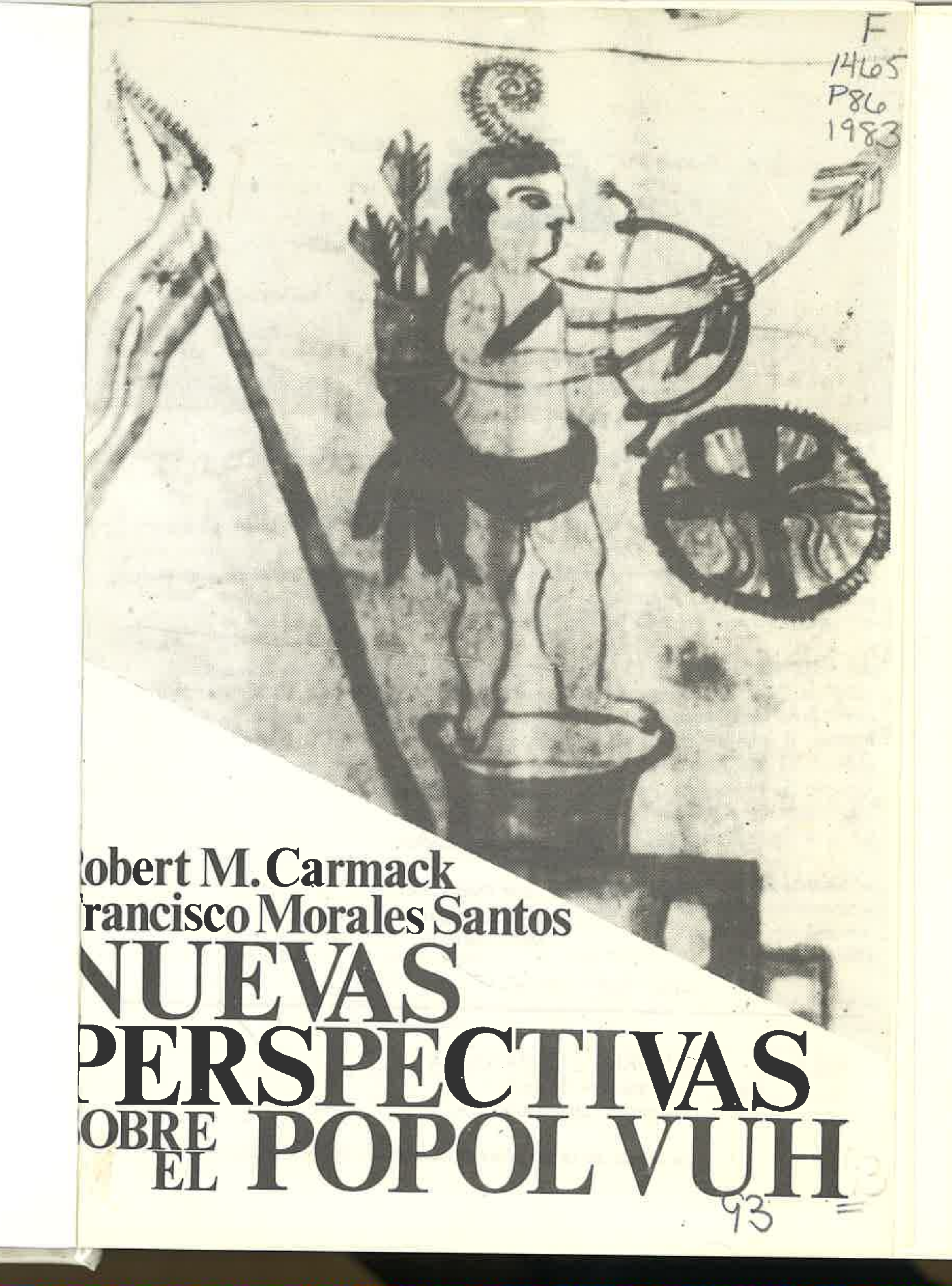
Compiladores de esta obra son: el doctor Robert M. Carmack, profesor universitario en Centroamérica, México y Estados Unidos y uno de los más renombrados antropólogos quicheístas del mundo, habla lengua quiché y la utiliza como el más adecuado instrumento metodológico; Francisco Morales Santos, escritor y poeta galardonado en certámenes internacionales, paleógrafo. Su obra ha sido publicada por la Dirección General de Cultura y Bellas Artes de Guatemala.

ISBN: 8377-105-5

Robert M. Carmack
Francisco Morales Santos
NUEVAS PERSPECTIVAS SOBRE EL POPOL VUH

Robert M. Carmack
Francisco Morales Santos

NUEVAS PERSPECTIVAS SOBRE EL POPOL VUH


F
1465
P86
1983
obert M. Carmack
rancisco Morales Santos
UEVAS
ERSPECTIVAS
OBRE
EL
POPOL VUH
93



Primera edición, 1983
1,000 ejemplares.

Diseño de carátula: Manuel Corleto

Traducciones de: Irene Piedra Santa
Inés Sanmiguel de Ochiai
Marta Mena

ISBN: 8377–105–5



EDITORIAL PIEDRA SANTA
7a. avenida 4-45, zona 1
Guatemala, Guatemala, C.A.

Un producto centroamericano impreso en Guatemala.

RECONOCIMIENTOS

Los compiladores de este volumen agradecemos públicamente a las diversas personas e instituciones que colaboraron en la preparación y publicación del mismo.

En primer lugar expresamos nuestro reconocimiento a la Licenciada Irene Piedra Santa, Directora de Producción Editorial de la Editorial Piedra Santa, quien desde el principio manifestó un constante entusiasmo en cuanto a la posible publicación de los ensayos que resultaron del Primer Congreso sobre el Popol Vuh. Además, se adelantó con una propuesta para su publicación, cuando otras fuentes de tipo oficial se nos cerraron. Esperamos que el libro le rinda satisfacción personal en el futuro.

En segundo lugar hacemos mención especial del Ex-Presidente del Banco de Guatemala, señor Lic. Plinio Grazioso, pues en la recepción que diera el señor Ministro de Relaciones Exteriores de Guatemala a los congresistas, el máximo representante de la institución bancaria ofreció ayuda financiera para la publicación de los ensayos y fiel a su palabra autorizó el aporte de Q.6,000.00. Dichos fondos fueron de gran beneficio para la reproducción, revisión, traducción y publicación de los ensayos. Esta subvención otorgada por el Banco de Guatemala dará al público la oportunidad de comprar el libro a un precio moderado, un hecho importante en estos tiempos de crisis económica.

La obtención de los fondos proporcionados por el Banco de Guatemala se canalizó a través del Ministerio de Educación Pública, por lo que agradecemos al Ex-Vice Ministro de Cultura, Lic. Leopoldo Colom M. su interés en gestionarlos. Además reconocemos la ayuda especial que nos brindó el Lic. Danilo Palma realizando los trámites necesarios para la erogación de los mencionados fondos.

En tercer lugar queremos reconocer a los ponentes. La gran mayoría de ellos cumplió con nuestro calendario para entregar sus trabajos. Sin ninguna recompensa económica, todos, sin excepción, han colaborado amistosamente para que el libro salga a luz pública. Para algunos de los ponentes fue un sacrificio enorme preparar su ensayos, porque no gozaban de puestos académicos o de investigación y tuvieron que robar tiempo de su trabajo diario. A todos les damos nuestros sinceros agradecimientos.

En cuarto lugar, manifestamos nuestros reconocimiento al señor Eliseo Carrasco, actual director de la misión AID de los Estados Unidos en Guatemala, por su ayuda moral y financiera, pues hay que señalar que el señor Carrasco apoyó en forma bastante positiva el Congreso, dando una beca sustancial para sufragar los gastos de los ponentes y asistiendo personalmente. Posteriormente dio otra beca que complementó la asistencia del Banco de Guatemala, para llevar a cabo la publicación de los ensayos. El interés del señor Carrasco por un asunto humanístico como el presente volumen, no es muy usual para un hombre en su posición y lo felicitamos por el mismo.

Finalmente, deseamos agradecer la valiosa colaboración de la señora Inés Sanmiguel de Ochiai. Ella efectuó las primeras revisiones de muchos de los ensayos, tradujo uno de ellos, mantuvo la correspondencia necesaria con los ponentes y aportó una variedad de sugerencias para mejorar la organización del volumen. Hacemos constar que su labor facilitó mucho el trabajo de compilación que se hizo después.

Robert M. Carmack
Instituto de Estudios Mesoamericanos
Universidad Estatal de Nueva York, Albany

Francisco Morales Santos
Editorial Piedra Santa.

CONTENIDOS

Introducción . . . .

HISTORIA

El Popol Vuh, Vico y la Theología Indorum, por *R. Acuña* 1
Tohil, el dador del fuego, por *T. Barthel* 17
Los señoríos quichés: un intento de interpretación, por *H. Cabezas* . 27
El Popol Vuh como Etnografía del Quiché, por *R. M. Carmack* 43
Schultze-Jena y el Popol Vuh, por *P. Furst* 61

LINGUISTICA

Préstamos lingüísticos en el Popol Vuh, por *L. Campbell* 81
Una comparación entre los estilos de habla del quiché moderno y los encontrados en el Popol Vuh, por *J. Mondloch* 87
Paralelismo gramatical en el lenguaje ritual quiché, por *W. M. Norman* 109
Las formas del verso quiché, por *D. Tedlock* 123

SIMBOLISMOS

Mitos de Momostenango comparados con el Popol Vuh, por *G. Cook* . 135
Desmitologización por el mito: fuerza de denuncia de la lucha de los héroes contra Wukub Caquix en el Popol Vuh, por *R. Falla* . . . 155
Metáforas de elevación relativa, posición y rango en el Popol Vuh, por *N. Tarn* y *M. Prechtel* 163
Algunas consideraciones sobre la estructura social de los quichés en el Popol Vuh, por *L. Méndez* 181
El nagualismo y sus manifestaciones en el Popol Vuh, por *B. de Rosenbaum* 201

ARQUEOLOGIA

Una historia cultural de los quichés centrales desde el punto de vista arqueológico, por *K. I. Brown y T. Majewski* 217
Una propuesta metodológica para la restauración y valoración de K'umarcaaj, El Quiché, Guatemala, por *M. González C.* 227
Arqueología y etnohistoria en Cawinal, por *A. Ichon* 237
Las influencias mexicanas en el altiplano de Guatemala según la arqueología del postclásico tardío, por *C. Navarrete* 247
Chisalín: una comunidad ilocab quiché del siglo XVI, por *J. M. Weeks* 255

ETNOGRAFIA

El Popol Vuh y el libro de Chan K'in, por *R. D. Bruce* 273
La etnoecología quiché y el Popol Vuh, por *D. Maclean Earle* 293
El Popol Vuh revisitado: una comparación con la tradición oral contemporánea de San Juan Chamula, Chiapas, por *G. H. Gossen* 305
Viaje invernal de los antepasados: una comparación entre el Popol Vuh y la tradición oral de los tzotziles modernos en torno a la fundación del pueblo, por *K. Ochiai* 331
El C'oxol: un símbolo de la resistencia quiché a la conquista espiritual, por *B. Tedlock* 343

INDIGENISMOS

El Wajxakib Batz y el palo de pito en el Popol Vuh: el acto de quemar, una ceremonia de los quichés momostecos, por *M. J. Ajxup Itzep* 361
Una introducción al Pop Wuj, por *A. I. Chávez* 377
El Popol Vuh en la enseñanza, por *J. Par G.* 391
El cuento folklórico en la región quiché de Guatemala, por *H. F. Sacor Q.* 401
Bibliografía general 411

INTRODUCCION

Por Robert M. Carmack

El propósito de esta pequeña introducción es proveer un contexto para la presente antología de estudios sobre el Popol Vuh. Primero, será necesario decir algo del libro mismo, sus orígenes, la historia de su descubrimiento y sus traducciones, y las varias interpretaciones que de él han ofrecido los expertos en la materia. Segundo, se describirá el congreso realizado en Guatemala en junio de 1979, en donde se presentó la mayor parte de los ensayos del presente volumen. Tercero y último, se comentarán brevemente los ensayos mismos y, en especial, el orden escogido para su presentación. De esa manera, la introducción servirá como orientación para los nuevos informes sobre el Popol Vuh de que se compone el presente volumen, y no como fuente de información adicional. Esperamos que el lector esté de acuerdo con nosotros en que los ensayos constituyen una mina de ideas nuevas sobre el gran Popol Vuh y que nos ayudarán a avanzar en forma muy positiva hacia su mejor comprensión.

El Popol Vuh mismo

El Popol Vuh no es un libro prehispánico a diferencia de los códices mayas de Dresde, París y Madrid. Parece más bien la copia de un libro, o de diferentes libros que tenían los quichés de Guatemala antes de la conquista española. Los quichés formaban uno de los señoríos, o reinos, más importantes en los Altos de Guatemala al tiempo de la conquista. Su centro se estableció poco más de un siglo antes del arribo español en K'umarcaaj (conocido también con el nombre nahua de Utatlán), en la región del actual Quiché. Desde K'umarcaaj los señores quichés gobernaban un

reino que se extendía hasta Xoconusco (Soconusco, Chiapas) por el suroccidente, Huehuetenango al noroccidente, Escuintla al suroriente y Rabinal al nororiente.

Unos 50 años antes de la conquista, los Cakchiqueles se independizaron de los quichés, limitando significativamente su territorio suroriental, pero los quichés siguieron como el poder máximo en lo que es Guatemala hasta la llegada de los españoles.

Bartolomé de Las Casas nos asegura que los quichés prehispánicos tenían varios libros escritos en estilo indígena. Los misioneros los quemaron, como dicen, para eliminar sus supersticiones gentílicas. A mediados del siglo XVI, los libros quichés ya no existían, aunque todavía el Oidor Zorita testifica haber visto "una pintura" quiché alrededor de 1555. Así es probable que el "Popol Vuh" original, que pudo haber sido más de un libro, fuera quemado con los demás. El Popol Vuh mismo dice que "existía el libro original escrito antiguamente, pero su vista está oculta".

Antes que desaparecieran todos los libros quichés, el Obispo Marroquín comenzó a enseñar a los señores quichés como escribir su propia lengua con letras latinas. Es probable que al principio sólo escribieran cosas "muy devotas de la pasión de Jesucristo", pero después los escribanos nativos volvieron a escribir las historias que se hallaban en sus libros prehispánicos.

Se cree que el Popol Vuh fue compuesto a mediados del siglo XVI, usando caracteres desarrollados por los misioneros españoles, en papel español. Decimos "se cree" porque el texto quiché original no se conoce actualmente. Tampoco se sabe el nombre del autor (o autores) ni la fecha en que se escribió. Sin embargo, ciertas referencias en la última parte del libro indican que pudieron haberlo escrito los señores de la casa real Cawek, probablemente en el pueblo de Santa Cruz del Quiché, fundado por la gente procedente de K'umarcaaj. Por los nombres mencionados en la última parte del libro, ha sido posible fecharlo entre 1554 y 1558.

Hay diversas opiniones sobre como clasificar el contenido del libro. Parece un compendio de materias arregladas en una sola obra literaria. Contiene un preámbulo que explica por qué se escribió (el original se perdió); un relato de la creación del cosmos y del mundo (muy influenciado por el cristianismo); varios ciclos mitológicos que expresan luchas entre poderes sobrenaturales (no siempre están bien integrados el uno con el otro); una relación del origen de los señores quichés (se los relaciona con los Israelitas del antiguo Medio Oriente); una historia política del reino quiché (enfocada en sus gobernantes principales); una pequeña descripción de sus cultos públicos (sus grandes ayunos y ofrendas) y una genealogía de los cuatro linajes reinantes (sus líneas llegan hasta una generación después de la conquista). Un tema que parece correr a través del libro entero es la grandeza del pueblo quiché y la supremacía, dentro de él, de las casas reales de K'umarcaaj. Cabe advertir, sin embargo, que hay otras opiniones sobre lo que pudiera ser el tema fundamental del libro.

No se sabe con certeza si el Popol Vuh fue conocido o no por los españoles del siglo XVI. Hay posibles referencias a sus contenidos por Fray Bartolomé de Las Casas y Fray Pedro de Betanzos, pero en general, el conocimiento de la historia quiché parece haberse basado en otras fuentes de aquel tiempo (como por ejemplo, en la relación Cerrato, y la crónica franciscana). Tampoco la versión predominante sobre los quichés del siglo XVII, dada por Fuentes y Guzmán se basaba en el Popol Vuh.

Tal vez esto se debiera, en parte, al hecho de que el libro estaba escrito en quiché sin una traducción española; también es posible que los indígenas lo hayan escondido de los españoles por la mucha mitología que contiene. Esto explicaría por qué no hubo noticias del Popol Vuh hasta el tiempo de Ximénez en el siglo XVIII.

El Popol Vuh fue descubierto por fray Francisco Ximénez, cura dominico de Santo Tomás Chichicastenango, en los años 1701 al 1703. El cura no nos proporcionó mayores datos sobre su descubrimiento más que la pequeña descripción dada en su **Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala** (Tomo I):

> **No hay duda que por la grande falta de noticias, por haberlas ellos ocultado y haberse ocultado sus libros... y así determiné el trasuntar de verbo adverbum todas sus historias como las traduje en nuestra lengua Castellana de la lengua Quiché en que las hallé escritas desde el tiempo de la conquista... e indagando yo aqueste punto, estando en el Curato de Santo Tomás Chichicastenango, hallé que era la Doctrina que primero mamaban con la leche y que todos ellos casi lo tienen de memoria y descubrí que de aquestos libros tenían muchos entre sí... he determinado poner aquí y trasladar todas sus historias, conforme ellos las tienen escritas...**

Entre estas historias que encontró en manos de los indígenas estaba, aparentemente el Popol Vuh, aunque no lo dice de modo expreso. Ximénez dice en el prólogo a su traducción que lo hizo para corregir los muchos errores que sobre los indígenas corrían en su tiempo. No nos dice cuándo o dónde hizo la traducción, pero es probable que la hiciera junto con la transcripción del texto quiché durante su estancia de dos años en Chichicastenango. Es dudoso que los indígenas le hubieran permitido llevar el documento fuera del pueblo. Esto explicaría porqué Ximénez pone como subtítulo en la primera página de su traducción: "doctrinero por el real patronato del pueblo de Sto. Thomás Chuila". Tampoco nos dice Ximénez cuándo hizo su segunda y más breve traducción al español del texto quiché, pero es probable que fuera unos años después estando en Rabinal. Si así fuera, habría basado esta nueva traducción en su propia transcripción del texto quiché.

La historia posterior de los manuscritos del Popol Vuh preparados por Ximénez es muy compleja y todavía no aclarada en todos sus detalles. Para nuestros fines aquí bastará con presentar algunos de los hechos principales y advertir que hay mucha investigación por hacer para aclarar la historia de estos documentos.

No tenemos noticia de los manuscritos del Popol Vuh preparados por Ximénez hasta finales del siglo XVIII. El canónigo de Chiapas, Ramón de Ordóñez y Aguiar, incluyó en su **Historia del Cielo y la Tierra** la segunda versión española de Ximénez. Sin embargo, no fue hasta 1929 cuando se publicó completa esta segunda versión en el primer tomo de la **Historia de la Provincia...** Parece que una copia de la primera traducción con su texto quiché pasó de los archivos dominicos a la Biblioteca de la Universidad de Guatemala en 1829 (como acción de la reforma liberal). Scherzer obtuvo una copia de la traducción en español y la publicó en Alemania en 1857. Brasseur reclama haber hecho una copia también junto con el texto quiché, en 1855. Hay mucha confusión sobre esa copia que estuvo en la Biblioteca de la Universidad;

no sabemos quién la hizo, cuándo, si sólo era una copia y cuál es su paradero actual.

Brasseur dice haber encontrado el manuscrito original de Ximénez, con el texto quiché y la traducción española junto con un Arte del mismo Ximénez en manos de un indígena de Rabinal. Compró el documento y publicó el texto quiché juntamente con su propia traducción francesa en 1861. Posterior a la muerte de Brasseur, a fines del siglo XIX, el manuscrito fue comprado por Edward Ayer, y más tarde halló su lugar en la Biblioteca Newberry de Chicago, EE.UU. Aunque hay diferencia de opiniones sobre el punto, parece que el manuscrito de Newberry, con la transcripción quiché y la traducción española es el original de Ximénez. Varias traducciones modernas del Popol Vuh se han basado en este manuscrito supuestamente original (por ejemplo, las de Schultze-Jena, Recinos, Villacorta, Edmonson).

No sería nada fácil hacer una lista completa de todas las traducciones y versiones del Popol Vuh hechas hasta el presente. Muchas se basan en textos ya publicados, otras son parciales y todavía otras no son más que traducciones de traducciones. Edmonson ha enumerado 30 versiones principales y estima que once de ellas están basadas en el texto quiché. A estas habría que añadir la propia traducción al inglés por Edmonson, la de Chávez que apareció en México, y varios intentos más que sabemos se han hecho o siguen haciendo en los últimos años. Tanta complejidad, más la gran falta de estudios críticos sobre la mayor parte de las traducciones hace que nos limitemos aquí a una descripción muy breve de las versiones que nos parecen más importantes para la interpretación del libro.

La traducción original de Ximénez sigue siendo clave para los demás intentos; su segunda traducción es casi parafrásica y de menor interés. La primera versión de Ximénez es bastante literal en cuanto a la reconstrucción de frases y a veces su español es difícil de entender. Además, hay un número significativo de palabras y frases cuyo sentido no pudo captar.

La traducción al francés por Brasseur ha sido calificada como una obra inteligente, aun cuando se sabe que se basó extensivamente en la versión de Ximénez. Brasseur mejora a Ximénez en ciertos lugares, usando los diccionarios antiguos, pero también a veces sus glosas revelan prejuicios de la ideología francesa del siglo XIX.

La primera traducción hecha por guatemaltecos fue publicada por Rodas y Villacorta en 1927. Tiene aclaraciones interesantes, especialmente con relación a patrones culturales todavía presentes en Chichicastenango en aquel tiempo. Sin embargo, no es una traducción muy correcta. Villacorta tampoco logró salir de los muchos errores de esa versión en otra nueva traducción que hizo del Popol Vuh y que publicó en 1962.

Hay varias otras versiones en español tales como la versión útil de Raynaud (traducida del francés); la de Burgess y Xec, que presenta el texto quiché en la ortografía adoptada por el Instituto Indigenista Nacional; la de Chávez, que trae el texto quiché en caracteres inventados por él; y la copia de Newberry de Ximénez publicada por Estrada Monroy. Nos parece que la traducción española más adecuada hasta ahora es la de Recinos, publicada en 1947. Su versión está hecha en elegante español y sus ricas notas demuestran un uso amplio de los diccionarios antiguos. Desafortunadamente hubo muchas palabras y frases que todavía no pudo traducir bien.

La traducción más importante en alemán fue hecha por Schultze-Jena, quien la

publicó en 1944; la más importante en inglés fue publicada por Edmonson en 1971. Los dos estudiosos conocían bien la lengua quiché y produjeron, tal vez, las traducciones más correctas hasta el momento. Además la de Schultze-Jena capta en forma especial las sutilezas de estructura social expresadas en el Popol Vuh. La traducción de Edmonson es una contribución especial por captar el estilo literario del libro. En ambas obras quedan fallas significativas de traducción, como han señalado varios comentaristas. Creemos que nadie objetaría nuestra observación de que todavía nos falta una traducción digna de este gran libro.

Para terminar esta breve introducción al libro mismo, haremos unas observaciones muy generales a como ha sido interpretado el Popol Vuh a través de los siglos. Es uno de los libros más comentados en estudios Indoamericanos, y una reseña de sus múltiples interpretaciones sería de mucho interés. Sin embargo, este no es el lugar para tal estudio.

Ya hemos indicado que no hay referencias claras al Popol Vuh hasta el siglo XVIII, cuando Ximénez lo descubre y lo traduce. Para Ximénez, y tal vez para otros españoles y criollos de la época (por ejemplo Ordóñez y Aguiar), es un libro que demuestra la influencia del Diablo sobre los "indios" quichés, haciendo parecer sus creencias a las que sostiene la biblia. Pero su interpretación es también romántica, pues ve en el libro la gloria de un pueblo clásico y aristocrático. En comparación, los "indios" de su tiempo (siglo XVIII) se vieron muy decaídos.

El siglo XIX fue dominado por Brasseur en cuanto a las interpretaciones del Popol Vuh. Brasseur había interpretado la mitología del libro como una expresión de la "prehistoria" quiché, y como clave para reconstruir su evolución unilineal. A través de las ideas de Brasseur, Xibalbá se ve como un antiguo reino prequiché y la lucha de los héroes gemelos (Junajpú y Xbalamqué) contra éste, como una invasión de los Nahuas. Estas interpretaciones fantásticas de Brasseur influyeron mucho sobre los estudiosos del Popol Vuh del siglo XIX, tales como Bancroft y Milla, y aun sobre algunos del pleno siglo XX, tales como Villacorta y Girard.

La crítica moderna del siglo XX sobre el Popol Vuh comienza por un grupo de estudiosos cuyos nombres forman una lista impresionante (en orden cronológico): Stoll, Brinton, Seler, Spence, Schuller, Raynaud, Wauchope, Schultze-Jena, Recinos y otros. Tal vez la figura que destaca sobre todos es la del historiador guatemalteco Adrián Recinos. Ya se mencionó que Recinos nos ha dado una de las traducciones del libro más importantes, aunque todavía defectuosa en algunos aspectos. En un trabajo bibliográfico bien hecho Recinos ha clarificado muchos detalles de la historia de los manuscritos del Popol Vuh y ha hecho una crítica útil de las traducciones anteriores a la suya. Su análisis del posible autor (o autores), fecha, lugar, nombre, autenticidad, fuentes y descubrimiento del libro no ha sido superado todavía. El que lea cuidadosamente a Recinos tendrá buenas bases para entender los verdaderos antecedentes del Popol Vuh. En cuanto a su interpretación del contenido del libro, Recinos refleja las ideas modernas de sus contemporáneos. Lo ve como el artefacto de una cultura nativa avanzada, que merece todo el análisis histórico, lingüístico, cultural y literario que requiere la ciencia moderna. Sus propias observaciones filológicas e históricas lograron un nivel profesional elevado por el tiempo en que escribió.

Los años posteriores a Recinos han visto un creciente número de estudiosos

especializados. Por ejemplo, arqueólogos como Ichon, Navarrete y Thompson han examinado el libro para ver si concuerda e ilumina la arqueología de sitios quichés. Etnólogos como Carmack, Mendelson, y B. Tedlock han comparado el contenido del Popol Vuh con patrones culturales todavía presentes en comunidades actuales del área quiché. Especialistas en literatura americana como Acuña, Edmonson y D. Tedlock han comenzado a analizar los estilos literarios del texto. Y al fin tenemos los primeros intentos de comprender mejor la estructura lingüística del quiché que se halla en el texto, por lingüistas como Campbell, Kaufman, Mondloch y Norman. Estos varios enfoques especiales se encontrarán en el presente volumen, y constituyen algunas de las "nuevas perspectivas" que menciona el título del mismo.

Sin duda hay otras interpretaciones importantes del Popol Vuh que no han llegado a nuestro conocimiento o que no se han publicado todavía. Uno de los propósitos del presente volumen es iniciar una mejor comunicación entre los que se interesan por el Popol Vuh, para que en publicaciones futuras haya una divulgación más amplia de la diversidad de perspectivas existentes en el mundo estudioso. Finalmente, deseamos afirmar que los temas con propósitos netamente literarios y humanísticos no se han discutido aquí. Vemos tales trabajos, según su calidad, con todo el respeto debido, a pesar de no revisarlos en este libro.

Primer Congreso sobre el Popol Vuh

La idea de realizar un congreso sobre el Popol Vuh nació en pláticas realizadas en 1976, entre Luis Luján M., entonces director del Instituto de Antropología e Historia de Guatemala y Robert M. Carmack, director del Instituto de Estudios Mesoamericanos de Albany, Nueva York. En ese año tuvo lugar en Albany una "conferencia" intitulada, "Primera Conferencia Quicheana". Participaron alrededor de veinte estudiosos en materias quichés para discutir los resultados de sus más recientes investigaciones. Entre ellos se hallaban personas destacadas, tales como H.B. Nicholson de la Universidad de California, Los Angeles, W. Sanders de la Universidad estatal de Pennsylvania, M. Edmonson de la Universidad de Tulane, T. Kaufman de la Universidad de Pittsburgh, A. Ichon de la Misión Científica Francesa en Guatemala. Luis Luján fue invitado a presentar una ponencia en las conferencias, pero no pudo hacerlo por tener que efectuar trabajos relacionados con el terremoto de 1976. En discusiones sobre una posible "segunda conferencia quicheana" se decidió que ésta debía efectuarse en Guatemala a tres años plazo y enfocar algún problema quiché en particular. Para tal enfoque se escogió el Popol Vuh por su gran importancia en la cultura quiché y se eligió Santa Cruz del Quiché para sede de la conferencia por ser el probable lugar en que fue escrito el libro. Se formuló un llamado inicial a varios ponentes potenciales y a la vez se solicitó fondos de las instituciones apropiadas. La conferencia se planeó para junio de 1979. A pocos meses de su realización, el licenciado Francis Polo Sifontes reemplazó a Luján en la dirección del Instituto de Antropología e Historia de Guatemala; sin embargo prometió su colaboración y sugirió elevar la conferencia a categoría de Primer Congreso sobre el Popol Vuh. Así finalizaron los planes del Congreso.

Este tuvo lugar en Santa Cruz del Quiché del 4 al 8 de junio de 1979. Las cinco sesiones se realizaron en el auditorio del Instituto Normal Básico "Francisco Jiménez". Los fondos y otras formas de ayuda financiera fueron proporcionados por las dos instituciones anteriormente mencionadas, la Fundación Nacional de Ciencias de los EE.UU., Instituto Guatemalteco de Turismo, Embajada Norteamericana, CIRMA de la Antigua Guatemala, Municipalidad de Santa Cruz del Quiché y Supervisión Técnica de Educación Departamental del Quiché. Además de la presentación de 33 ponencias, hubo tres mesas redondas, dos discusiones especiales y dos visitas a lugares culturales del área.

La asistencia diaria variaba de aproximadamente 75 a 600 personas, con un promedio de 250.

Por considerarlo de interés histórico, se presenta una lista de las sesiones, sus moderadores y los ponentes.

Inauguración: *Himnos cantados por el coro del Colegio Utatlán. El Gobernador, Domingo Morales López, el Alcalde Municipal, A. Abelino Zapeta y el Supervisor Técnico, Miguel Angel Alvarado López dieron la bienvenida a los participantes en nombre de sus respectivas entidades. Discurso inaugural de Francis Polo Sifontes (IAHG).*

Primera sesión de Etnología: *Moderador, Flavio Rojas Lima (SISG). Ponentes: Kazuyasu Ochiai (Univ. de Tokio), Gary Gossen (Univ. Santa Cruz, California), Robert Carmack (SUNYA), Bárbara Tedlock (Univ. Tufts, Mass.), Brenda de Rossenbaun (Univ. del Valle), Duncan Earle (SUNYA).*

Segunda sesión de Arqueología: *Moderador, Flavio Rojas Lima (SISG). Ponentes: Alain Ichon (Misión Científica Francesa), Marcelino González (IAHG), Ken Brown y Teri Majewski (Univ. Houston y Univ. Missouri), John Weeks (SUNYA), Carlos Navarrete (UNAM), Luis Luján Muñoz (Museo Popol Vuh).*

Tercera sesión de Lingüística: *Moderador, Otto Schumann (UNAM). Ponentes: James Mondlock (SUNYA), Lyle Campbell (SUNYA), Terrence Kaufman (Univ. Pittsburgh), Helen Neuenswander (ILV), María Cristina Alvarez (UNAM).*

Cuarta sesión de Historia Literaria: *Moderador: Horacio Cabezas (USAC). Ponentes: Michael Mendelson (Univ. Rutgers), Dennis Tedlock (Univ. Boston), René Acuña (UNAM), representado por Otto Schumann (UNAM), Peter Furst (SUNYA).*

Quinta sesión de Indigenismos: *Moderador: Marcial Mexía (IIN). Ponentes: Concepción Ajmac Cuxil (Guatemala), Adrián J. Chávez (Quetzaltenango), Juan Par (Tecpán Guatemala), Mardoqueo Joel Ajxup (Momostenango), Hugo Fidel Sacor (Quiché), Manuel Salazar (Guatemala).*

Sexta sesión de Perspectivas: *Moderador: Guillermo Folgar (IAHG). Ponentes: Leonel Méndez Dávila (USAC), Desiderio Alberto Duarte (Círculo de Escritores y Artistas de Quetzaltenango), Albertina Saravia (Ministerio de Educación Pública), Rafael Girard (IAHG), Agustín Estrada Monroy (IAHG), Ricardo Falla (Guatemala).*

Clausura: *Francis Polo Sifontes y Robert Carmack.*

El día siguiente a la clausura del congreso, los participantes fueron agasajados por el Ministro de Relaciones Exteriores, Ing. Rafael Eduardo Castillo Valdez, quien tuvo frases de elogio por el evento realizado. Las 12 "conclusiones" presentadas en esa ocasión por Robert Carmack, pueden servir como sumario de los resultados más

destacados del Congreso; son como sigue:

1. Por primera vez se demostró una gran similitud estructural entre la tradición oral de los pueblos de Chiapas, México y el Popol Vuh. Todavía nos resta explicar a fondo esa relación.
2. Por primera vez, en una forma concreta, se colocó el Popol Vuh en su contexto local quiché y lugares vecinos del occidente. Se lo relacionó no sólo con el sitio arqueológico de Utatlán (K'umarcaaj) y la geografía del área, sino también con la tradición oral de la región. (Verbigracia: creencias sobre el nagualismo y **saki c'oxol**).
3. Se resumieron los primeros datos arqueológicos sólidos sobre el sitio donde se escribió el Popol Vuh y también por primera vez, la arqueología ha revelado el desarrollo cultural pre-Quiché del área, desde la época paleolítica hasta la histórica. Además se presentó un plan de reconstrucción para este sitio (Utatlán).
4. Se presentó la primera descripción arqueológica de Cawinal, un sitio mencionado en el Popol Vuh, el cual fue identificado y analizado con resultados sorprendentes (por ejemplo, el hallazgo de un cementerio afuera del centro ceremonial).
5. Se elaboraron nuevos estudios sobre estilos de lenguaje que aparecen en el Popol Vuh, que nos aportan no sólo correcciones de interpretaciones hechas en el pasado —por ejemplo, hay tercetos además de coplas en el libro— sino también se revelaron estilos hasta ahora no identificados.
6. Quizá por primera vez se dedicaron lingüistas profesionales en la lengua quiché y otras lenguas mayas al análisis de nombres y otras palabras del Popol Vuh. Entre otras cosas, nos señalaron ciertas influencias históricas del lenguaje del libro, que provienen de las lenguas Mixe-Zoque, Cholana, Nahua, Xinca y otras.
7. Se logró un avance brillante a través de tres análisis independientes y muy diferentes de la mitología del Popol Vuh. Las bases metodológicas empleadas fueron estructural, materialista y política, para revelar nuevas interpretaciones de Junajpu, 7 Cakix y Tojil.
8. Se presentó una nueva hipótesis sobre quien pudiera ser el autor del Popol Vuh, basada en un examen de la **Theología Indorum** de fray Domingo de Vico, fuente que no se había usado antes del presente contexto. La hipótesis fue muy discutida en el Congreso, y el debate arrojó luz sobre los orígenes del libro.
9. Para muchos también fueron nuevos los estudios serios sobre costumbres indígenas hechos por etnógrafos nativos, que analizaron patrones matrimoniales, folklóricos, literarios y ceremoniales. Parece representar una nueva etapa en la que se estudia el Popol Vuh desde adentro de la cultura que la produjo, mediante la lengua nativa de los practicantes de esa cultura.
10. Se recibieron las primeras aportaciones para una demostración bien definida de que el Popol Vuh se basó en un gran teatro épico presentado por los antiguos quichés. Nuestro ponente presentó datos muy curiosos, nunca vistos en tal luz para demostrar la realidad de su propuesta. Ahora podemos esperar el día en que se reconstruya ese teatro, en una forma auténtica y pública.
11. El anuncio más sorprendente del Congreso fue que tal vez se ha localizado el texto original quiché del Popol Vuh. Decimos "tal vez" porque aun no ha sido posible sacar copia del documento y estudiarlo con la atención que el caso requiere. Es posible que el anunciado manuscrito sea algun otro título indígena o documento viejo, pero la posibilidad de que realmente sea el texto copiado por Ximénez es suficiente para crear ya mucha expectación.
12. Finalmente se advierte que hubo muchas más aportaciones presentadas al Congreso que nos dio nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh, pero es mejor que las estudiemos en las ponencias mismas.

El presente volumen es precisamente una colección de esas ponencias y se publican para su estudio, tal como se sugirió en 1979. Antes de volver nuestra atención a los ensayos mismos diremos algo sobre ciertos acontecimientos ocurridos en el Congreso, más bien humanísticos que científicos. Cada congreso tiene su historia extraoficial que por lo mismo casi nunca aparece en los informes oficiales y el Primer Congreso sobre el Popol Vuh no fue excepcional en este respecto.

Una semana de actuaciones en torno a un libro tan importante como es el Popol Vuh no puede más que producir su drama humano. Aquí mencionaremos a lo sumo algunos acontecimientos más notables de acuerdo con nuestras propias observaciones. Precisamente, el primero de ellos ocurrió durante el acto de inauguración, cuando el Alcalde Municipal, señor Zapeta y Zapeta, dio la bienvenida al grupo reunido. Este humilde indígena, de unos 53 años, contó en su español campesino, cómo de sus padres y abuelos había aprendido la cultura quiché, cómo al crecer le enseñaron que esa cultura no valía nada, y cómo en sus años maduros había vuelto a apreciarla. Cuando finalizó su discurso con unas pocas palabras en quiché, estamos seguros que no había persona en toda la reunión que no sintiera una emoción profunda y cierto orgullo por compartir las ideas íntimas de ese buen hombre. Mencionamos especialmente al señor Zapeta, como un homenaje a su persona, porque aproximadamente un año después del Congreso fue asesinado cerca de su casa.

Pero de Santa Cruz del Quiché, no sólo el Alcalde dejó un sentimiento humanista al Congreso, porque en él participaron muchas más personas del pueblo. No se puede olvidar el decoro extraordinario de los estudiantes del Colegio Utatlán, o la algazara de los estudiantes de los Institutos Básicos y Normal, asistentes al Congreso, que muchas veces concentraron toda su atención como cuando pronunció su discurso el licenciado Francis Polo Sifontes. Asistieron muchas personas, desde anónimos aficionados del pueblo, estudiantes maduros especialmente indígenas, unos pocos maestros serios, hasta personas que movidas por curiosidad nos escucharon. Por otra parte, el ambiente geográfico, tan apropiado para un Congreso sobre el Popol Vuh, también fue tan propicio como su aspecto social.

La idea planteada en una ponencia, sobre que el Popol Vuh pudiera ser básicamente cristiano, posiblemente escrito por un fraile, provocó viva polémica entre los participantes. No se pudo detener la discusión inmediata, siendo la única ocasión en que se discutió una ponencia al tiempo de su presentación. Muchos vieron la idea como un ataque en contra de la autenticidad nacional, como si descartara la capacidad de los guatemaltecos autóctonos de producir una obra tan buena. Otros la vieron como un símbolo del derecho científico de examinar libremente los temas, aun los que sean sagrados para una nación. Aunque el debate inflamó grandemente los ánimos y se lanzaron palabras un poco duras, por nuestra

parte consideramos que fue natural sentir el asunto fuertemente. En general la libertad de expresión fue respetada.

Opinamos que el día más drámatico e interesante fue indudablemente el quinto, cuando tuvieron la palabra los indígenas. La presentación de Adrián Chávez fue especialmente idiosincrática y a la vez popular; nos favoreció con una relación de su ingenioso proyecto para buscar un hilo de interpretación netamente indígena. El oyente podía estar en desacuerdo con don Adrián, pero sin dejar de manifestarle cariño y reconocer su talento pedagógico. Además de las ponencias, todas con nuevas perspectivas, las ceremonias tradicionales de apertura y clausura por el señor Tesawic dieron un fuerte impacto emocional. No debemos olvidar la gran capacidad con que Marcial Mexía actuó como moderador, compitiendo muy bien en el orden mantenido por otros moderadores que tenían títulos académicos más altos que él. Quedó patente al final de la jornada que el surgimiento de una fuerza cultural indígena en la vida social de Guatemala no es un fenómeno del futuro, sino algo que está en plena marcha.

Hubo otros momentos polémicos y singulares, incluso una alusión a como el Popol Vuh podía simbolizar ciertos problemas políticos de la Guatemala actual. Sobre esto aparecieron comentarios exagerados en los periódicos, pero en todo el proceso del Congreso jugó un papel mínimo. Visto desde adentro del Congreso, hubo más integración que desintegración. Se reunieron y comunicaron en un contexto social, urbanos y rurales, académicos y no académicos, indígenas, ladinos, "gringos", viejos y jóvenes, Quichés y Cakchiqueles, conservadores, centristas y radicales, religiosos y seculares. La tendencia general fue de convivencia, tolerancia del uno con el otro y respecto a las ideas por doquiera que vinieran. Creemos que esa convivencia fue un gran éxito en el Primer Congreso sobre el Popol Vuh.

Los Ensayos del presente libro

Tal vez el primer punto a tocar en este lugar sea la ausencia de varias ponencias presentadas en el Congreso. En general, los ponentes tuvieron mucha libertad con respecto a la escogencia del tema que presentaran en el Congreso, pero para el presente libro hemos restringido al tema específico del Popol Vuh. Así se explica la ausencia de las ponencias de Neuenswander sobre creencias achí, la de Alvarez sobre literatura yucateco maya, la de Ajmac sobre patrones matrimoniales en Tecpán Guatemala, y la de Salazar sobre literatura Cakchiquel. Otras ausencias son casos excepcionales. En esta categoría caen el discurso inaugural de Francis Polo Sifontes, que se preparó más bien para la ocasión que para la publicación; el discurso de Luis Luján que tenía un fin parecido, siendo un homenaje al finado arqueólogo suizo Jorge Guillemin; las palabras de Albertina Saravia que habló como representante del Ministerio de Educación Pública, y la presentación de Agustín Estrada Monroy que fue más anuncio que ponencia. Finalmente, la ponencia de Rafael Girard no se incluyó en el presente libro por ser una tesis difundida ya en numerosos lugares.

Otras dos ponencias merecen comentarios particulares: la primera fue la presentación de Chávez que tanto atrajo a la gente del pueblo. A pesar de que su trabajo sólo era una ponencia informal, hemos querido recoger en este volumen uno de sus trabajos anteriores que refleje sus puntos de vista. En este sentido nos tomamos la libertad de publicar (con el consentimiento del autor) la introducción de su nueva traducción del Popol Vuh (con leves ajustes de parte nuestra). La otra ponencia fue presentada por Duarte, y aunque nos pareció de gran valor para el presente volumen no fue posible obtener el ensayo del autor. Su ponencia, "El Teatro y el Popol Vuh", señaló muchos atributos teatrales del Popol Vuh: uso de coro, sacerdotes maestros, mimos, máscaras, bailes y acróbatas, parlamentos, movimientos, ceremonia, humor. Concluyó exponiendo que el Popol Vuh pudiera haber sido una obra teatral de cuatro actos, cada uno de éstos con cuadros definidos para entradas y salidas, y todo presentado quizá en un solo día de gran ceremonia. Lamentamos no poder publicar esta ponencia con las demás, pero esperamos que el autor halle la forma de divulgarla en un futuro cercano.

En vista de que fue necesario suprimir para el presente volumen algunas ponencias presentadas en el Congreso, se juzgó necesario añadir otras nuevas. Tres de los nuevos ensayos fueron escritos por estudiosos invitados al Congreso pero que no podían cumplir con la invitación por una u otra causa: Will Norman, Horacio Cabezas y Roberto Bruce. Sus ensayos completan las secciones apropiadas para el presente volumen. El ensayo de Thomas Barthel vino a nuestras manos después del Congreso y nos pareció una buena adición al libro. El Dr. Barthel dio su aprobación para que lo tradujéramos del alemán al español (trabajo que agradecemos a Staffan Brunius) y lo publicáramos aquí. El otro nuevo ensayo, de Garret Cook, no estaba escrito al momento del Congreso. El mismo forma parte de su tesis doctoral y nos pareció tan brillante y apropiado para publicarlo en este libro con su consentimiento.

Las secciones en que se divide el presente libro —Arqueología, Historia, Etnografía, Simbolismos, Lingüística, Indigenismos— deben considerarse como categorías muy generales. Los trabajos de algunos autores se han colocado en secciones sin su aprobación, pero el único propósito de organizar el libro en esa forma es el de facilitar la lectura de los ensayos (no el de definir el campo de los estudiosos). En algunos casos habría sido posible y lógico poner ciertos ensayos en más de una sección, probando así la generalidad de nuestra organización. El lector notará que la sección "Indigenismos" está compuesta exclusivamente por autores indígenas. Esperamos que no se interprete la creación de esta sección como un acto discriminatorio, pues más bien es un intento de captar el enfoque único que pudiera tener los indígenas dèntro de sus diferentes comunidades en la sociedad guatemalteca.

Tampoco hay que creer que el orden en que aparecen las secciones expresa elguna escala de importancia. Comenzamos con los ensayós que más se acercan al texto mismo como una fuente de estudio (Historia); siguen los ensayos que van a la lengua en que está escrito el texto (Lingüística) y a los símbolos que esa lengua expresa (Simbolismos); luego vienen los ensayos que examinan los rasgos materiales dejados por el pueblo que escribió el Popol Vuh (Arqueología), continuando con los ensayos que analizan rasgos de conducta de los actuales descendientes de ese pueblo (Etnografía). Finalmente, tenemos una sección con ensayos de reflexiones y observaciones hechos por los mismos descendientes

(Indigenismos).

Ya señalamos algunos de los puntos de mayor importancia de los ensayos. El lector debe considerar que en una antología tan amplia como la presente, basada originalmente en un congreso grande e integrado con diferentes grupos sociales, la calidad de los ensayos, en términos científicos, puede variar mucho. Aunque los hemos revisado en cuanto a su gramática y estilo no hemos cambiado su sustancia. Por otra parte, nos ha parecido necesario ajustar en una sola la ortografía con que cada autor escribiera palabras quicheanas, salvo donde se cita algun texto. Para este ajuste hemos adoptado el alfabeto oficial del Instituto Indigenista Nacional de Guatemala. Esperamos que los ponentes comprendan nuestras razones para hacer estos cambios que sólo pretenden facilitar al lector leer el volumen como un solo conjunto. En vista de todo esto, tanto las perspectivas como los hechos contemplados en los ensayos son responsabilidad de cada autor.

Los mapas fueron preparados en colaboracón con la Editorial Piedra Santa, para ayudar al lector a localizar los lugares mencionados en los ensayos. Las fotografías que adornan el libro y que pueden servir como una orientación visual de la región en donde vivieron los autores del Popol Vuh, fueron proporcionados por varias personas cuyos nombres aparecen junto con las fotografías.

Esperamos que el presente libro sirva como un estímulo para investigaciones aún más profundas y fructíferas que las que pudimos resumir aquí. Ya ha habido un Primer Congreso sobre el Popol Vuh, esperamos que haya muchos más en los años venideros.

HISTORIA

EL *POPOL VUH,* VICO Y LA *THEOLOGIA INDORUM*

Por René Acuña

El *Popol Vuh* es, sin duda, la obra indígena más difundida en el mundo, la que ha tenido mayor número de traducciones al español y a cualquiera otra lengua, la más extensamente comentada y citada por el moderno estudioso. Paradójicamente está muy poco estudiada. Problemas tales como el del paradero del manuscrito que consultó Ximénez a principios del siglo XVIII, el de la identidad de su autor o autores, o el del lugar donde Ximénez encontró el manuscrito usado por él, siguen aún nebulosos. En algunos casos, el estudio de los problemas se ha sustituido con fabulaciones que poco a poco se incrustaron en la historia, haciéndose pasar por hechos incontestables y hasta por axiomas de ley.

Así, en la actualidad, cuestionar si el manuscrito del Popol Vuh se descubrió en Chichicastenango, o si es verdad que Ximénez fue el primer europeo que lo tuvo a la vista, es razón suficiente para ser tildado de hereje, cuando no de exhibicionista o charlatán. Los calificativos suben de tono cuando, como ha sido mi caso (Acuña 1975), uno se atreve a examinar las incongruencias internas del Popol Vuh, o a formular, partiendo de testimonios del siglo XVI, tales como el del obispo Las Casas (1967, II: 499-501, 504-507), la hipótesis de que el Popol Vuh está compuesto de dos secciones independientes: la llamada mitológica (Recinos 1953: 81-173) y la llamada histórica (Recinos 1953: 174-248), las cuales fueron artificiosamente unidas por un anónimo arreglista.

Según esta hipótesis, la parte mitológica del Popol Vuh sería una recolección de tradiciones orales o, como diría Las Casas (1967, II: 504, 505), "opiniones" de los indios verapacenses, y más probablemente acalaes. La parte histórica a su vez, bien podría ser una crónica quiché, escrita, como razona Recinos (1953: 30), entre los años de 1554 y 1558. De comprobarse esta hipótesis (ver Acuña 1975: 128-131), el Popol Vuh sería un producto artificial, obra difícilmente atribuible a un nativo quiché, sino más bien al adulterador anónimo que la encabezó con estas palabras: *Are v xe oher tzih varal Quiché v bi,* "éste es el principio de las antiguas historias aquí en el Quiché" (Ximénez 1973:24).

La hipótesis que he planteado es estrictamente filológica y sus conclusiones únicamente afectan la autenticidad quiché del Popol Vuh en cuanto tal. Los que se han precipitado a rasgarse las vestiduras, poniendo así en evidencia sus únicas partes honestas, han tomado el rábano por las hojas. Su escándalo descansa en la ilusión óptica, auditiva e intelectual, de que yo cuestiono la autenticidad de las tradiciones contenidas en esa obra. Consecuentemente, en vez de reflexionar sobre los datos propuestos, han disparado sus pistoletes de salva contra las sombras de su imaginación.

La autenticidad de las tradiciones contenidas en el Popol Vuh no está en discusión, aunque no debe desdeñarse la muy real posibilidad de que estén bastante adulteradas. Las tradiciones del Popol Vuh continuarían teniendo el mismo valor testimonial, aunque un fraile hubiera sido el autor del libro. El hecho de que Sahagún, Feria o Durán, para no citar a tantos otros frailes, sean reconocidos autores de las obras que nos legaron, no disminuye un ápice la autenticidad de las tradiciones nativas que ellos recolectaron, reprodujeron y trasmitieron. En relación a las contenidas en el Popol Vuh, mejor que gastar saliva en defender su autenticidad, lo conveniente sería identificar cuidadosamente su procedencia, a qué grupo étnico pertenecen, qué posibles cambios o alteraciones introdujo su trasmisor, y si su morfología, y hasta su esencia nos han llegado confiablemente intocadas. Por fin, el reciente descubrimiento de manuscritos nunca antes examinados, que debemos agradecer a Robert M. Carmack (1975), pronto permitirá cotejar la parte histórica del Popol Vuh con toda una nueva familia de textos.

De momento, el modesto trabajo que ahora presento tiene un solo objetivo: hacer accesible a los estudiosos un pequeño capítulo de la *Teología de indios,* o *Theología indorum,* de Fray Domingo de Vico. Su interés estriba, aparte de ser un testimonio etnográfico de primera mano, en el razonamiento y estilo que lo estructuran, así como en el hecho de que menciona varios nombres de dioses, la mayor parte de los cuales aparecen también en el Popol Vuh. Eventualmente nos atreveremos a señalar, sólo como una hipótesis digna de reflexión, la posibilidad de que Vico haya sido el autor del Popol Vuh tal como ahora lo conocemos.

Fray Domingo de Vico

Era "pequeño de cuerpo, aunque abultado de carnes" (Remesal 1966, II: 296). Gordo y chaparro, diríamos en México. Los bromistas "decían en España que se había de derretir al sol" (Ximénez 1977: 359). Era natural de Ubeda, provincia de Jaén, en cuyo convento de San Andrés hizo sus primeros estudios. "Al tiempo que el señor obispo de Chiapa, don fray Bartolomé de las Casas, juntaba frailes para su obispado, era del colegio de Santo Domingo, que había en Salamanca, cuyo edificio con algunas ruinas se muestra hoy junto al convento de San Esteban" (Remesal 1966, II: 289-290).

El azaroso viaje del grupo, del que Vico formaba parte, que salió de Salamanca a 12 de enero de 1544 y que llegó a su destino, Chiapas, hasta primeros

de marzo de 1545, está relatado día por día en la *Historia de la venida de los religiosos a Chiapa* por un testigo de vista de esa odisea, fray Tomás de la Torre.[1] Es una narración bien escrita, salpicada de anécdotas y detalles interesantes, con finos toques de humor, cuya lectura nos permitimos recomendar a quienes deseen formase una idea de lo que era hacer el viaje a ultramar en aquellos días.

El grupo embarcó en Sanlúcar a 9 de julio de 1544 y, después de dos meses de travesía, tocó tierra en la Isla de Santo Domingo. El narrador recuerda que como la estancia en la isla era sólo de paso,

> *...ninguno trató de saber la lengua de la tierra ni de aprender un solo vocablo della. (Pero) fray Domingo de Vico..., apenas puso los pies en la isla, cuando buscó arte y libros de aquella lengua, y maestro que se la enseñase, y con tantas veras la deprendía como si toda su vida la hubiera de usar. Trasladó un vocabulario, y veníale decorando en la nao (Remesal 1966, II: 297).*

Mientras se dirigían desde Santo Domingo a la península yucateca, se desencadenó una violenta borrasca. Religiosos y viejos lobos de mar, todos pensaban sólo en encomendarse a Dios.

> *...fray Domingo de Vico rezó un par de letanías con mucha devoción y, apartándose de los demás, se fue a un rincón de la nao, sacó su cartapacio, y iba decorando vocablos de la lengua de la isla de Santo Domingo... (Remesal 1966, II: 297).*

Ese tamaño de hombre tenía el ubetense y así de clara, su vocación lingüística.

Si se exceptúa la talla, ninguna otra cosa gastó fray Domingo corta. "No sabía escribir en papel pequeño, ni con pluma corta. La mesa de la celda había de ocupar todo el ancho de ella". No trazaba "edificios cortos ni pequeños; hacía las casas grandes... Las iglesias, de modo que estuviese holgada la gente en ellas. Y no se ocupaba de edificar una sola, sino tres y cuatro, y muchas veces más". Y "en medio de estas ocupaciones corporales que pedían todo un hombre entero, no soltaba la pluma de la mano..." (Remesal 1966, II: 296-297). De iguales proporciones fueron, al parecer, sus obras escritas.

Se recuerdan, "un gran volumen que llamó *Theología indorum.* Otro, *De los grandes nombres...* Otro libro, que intituló *Parayso Terrenal.* Fue, también, historiador de estas gentes, escribiendo en un libro todas las historias, fábulas, consejas, patrañas y errores en que vivían..." (Remesal 1966, II: 297).

Fray Domingo de Vico murió, mártir de la fe, en Acalán, aparentemente a 22 de noviembre de 1555 (Recinos 1950: 144).

1 El texto de este relato está incorporado en las crónicas de Remesal (1964, I: 307 ff) y Ximénez (1929, I: 249 ff). En el primero, bastante abreviado e interpolado; más completo en el segundo. Vásquez (1937, I: 119) describe la obra de De la Torre como "un libro manuscrito de a cuartilla, de volumen de 286 fojas". Constaba de más de 103 capítulos.

La Theología indorum

La obra más renombrada de Vico es la *Theología indorum.* De ella se han conservado once copias. Cinco de ellas paran en la *Bibliothèque Nationale* de París; las seis restantes en la *Firestone Library* de la Universidad de Princeton, Nueva Jersey.

Curiosamente, a pesar de la relativa sobreabundancia de copias subsistentes, ningún estudioso se ha preocupado seriamente por acercarse a su contenido. Carmack (1973) ni siquiera juzgó oportuno enumerarla entre las fuentes etnohistóricas y etnográficas que describe. Sin embargo, como indicaré a continuación, y como lo hace patente la presentación del capítulo 25, es una obra de primera importancia para el estudio de la religión y de las tradiciones nativas.

La *Theología indorum* se divide en dos partes: "la una, dice Ximénez (1977: 62), que empieza desde el ser de Dios y la creación del mundo hasta la venida de Cristo, y la segunda, desde Santa Ana y San Joaquín hasta el juicio final". Copias de la primera parte son los manuscritos de la Bibliothèque Nationale, "Am. 4", en tzutujil; "Am. 5" y "Am. 10", en quiché, y "Am. 42", en cakchiquel. La única copia de la segunda parte es el manuscrito "Am. 3", en cakchiquel (ver Omont 1925).[2] No he examinado las copias que se conservan en Princeton. La primera parte consta de 101 capítulos; la segunda, de 110.

Según los colofones de los manuscritos "Am. 5" y "Am. 10",

> *... ri lo3olah vuh mi x vtzinic v tzibaxic ch'u pam y 4habal yx cakchequel vinak, yx rabinaleb, yx tzutuhileђ yx 4ut 4iche vinak, xax zcakin v halcat y 4habal, xa hun v tiohil y 4habal, xa xoloxoxinak yvumal... Mi x vtzin ui v tzibaxic varal Hulimox, Sanc Martin v bi, ch'u hu lahuh i4, hebrero 1553.*
> *(...este precioso libro se terminó de escribir en la lengua de vosotros los cakchiqueles, rabinalenses, tzutujiles y quichés, ya que poca es la diferencia de vuestras lenguas, una es la carne de vuestras lenguas, aunque cada quien de vosotros viva de por sí... Se acabó de escribir aquí en Julimox, San Martín su nombre, a once del mes de febrero. 1553).*

El arquetipo se ha extraviado aparentemente, pero hay evidencias internas de que fue originalmente escrito en cakchiquel.[3] En el capítulo 25 que reproducimos, línea 81-82, se hace mención de Jun Toj y Wukub Bats, señores de los tzotsiles y de los tukuchés. Primordialmente el libro, pues, parece dirigido a los cakchiqueles y, de ahí, que se pueda inferir que estaba escrito en su lengua.

2 Omont, inexactamente describe el manuscrito "Am. 4" como la copia datada en 1605 del texto quiché. Se confunde con el "Am. 5".

3 El copista del manuscrito "Am. 5" añadió de su cuenta otro colofón (fol. 185 v), en el que dice: *"...x bano canok va vuh pa 4iche 4habal. Cate chic mi x nu tzibah vacamic mi x utzin* ch'u 3ihil y4 16 de Septiembre de 1605 años", (Vico) lo dejó hecho en lengua quiché. Más tarde lo escribí yo y ahora acabo de terminar en el día y mes 16 de septiembre de 1605. Creo, a pesar de eso, que la obra fue originalmente escrita en cakchiquel.

Puede hallarse información etnográfica en casi todos los capítulos de la primera parte (la segunda no la he examinado). Unicamente para dar idea del material que puede encontrarse en la *Theología indorum* voy a enumerar unos datos. En el capítulo 28, se hace mención de *Jun Junajpu* y *Wukub Junajpu, Jun Came* y *Wukub Came, Tasul Jurakan, Woc Junajpu, Junajpu* e *Xbalanquej, Mam e Ik' Chwa;* al final del capítulo 41, se habla de *Tulan Zuywa;* en el capítulo 47, hay referencias a *Woc Junajpu, Jun Came, Wukub Came* y *Cablajuj Came,* a *Tojil* a *Jurakan,* a *Mam,* a *Ik' Chwaj,* a *Quic'; R'e* y *Quic' R'ixc'ak,* a *Ch'amiya Bak* y *Ch'amiya Jolom;* en el capítulo 50, se habla de *Woc, Junajpu* e *Xbalamquej;* en el capítulo 52, se hace referencia a la adoración de la piedra y el palo, del cerro y del llano, de *Pixpic,* de *Bolobic C'oxom,* de la ceiba, de los *cakja,* de los caminos, de *Iko K'ij* y *Nima Ch'umil,* de los *mumus* y *semet abaj.* Por fin, son igualmente interesantes los capítulos 62 y 69, en el segundo de los cuales se hace mención de *Tasul Jurakan, K'eteb Pubaix, Ch'ipi Cakulja, Woc Junajpu, O Yavax Miba,* de *Junajpu* e *Xbalamque,* de *Tepew* y *K'ucumats.* Pero esto, insisto, es nada más para formar una idea. Hay datos e información muy variada, impredecible y rica, en cada capítulo.

El capítulo 25

He elegido concretamente el capítulo 25 para presentarlo a la consideración del lector por dos razones: por su enunciado, y porque la esencia de su razonamiento es paralela a la que creo estructura el Popol Vuh (Acuña 1975: 130).

Omitiendo detalles y pormenores ya analizados en mi trabajo arriba citado, opino que el autor del Popol Vuh evidencia propósitos eminentemente teológicos, humanistas y apologéticos. En primer lugar, es visible que él no concebía la historia fuera del tiempo bíblico. Para él era incontestable la existencia de un dios creador, de un *tsakol* y *bitol* supremo. Para él era axiomático que los hombres, cualesquiera que fueran su raza, color, creencias y lengua, descendían de una sola pareja. Su concepción teo-cosmológica evidencia una firme creencia de las jerarquías y en la teleología de la creación: la criatura no es superior a su creador. No debe ni puede intentar igualársele. Un "el que se exalta será humillado", preside la filosofía del libro desde las páginas iniciales. Las variadas, y, a veces, incoherentes tradiciones indígenas hilvanadas en la parte mitológica acaban desembocando siempre en la misma moraleja. Toda la máquina, en fin, del Popol Vuh está armada para probar que los indios, fueran quichés, kekchíes, acalaes, cakchiqueles o tzutujiles, habían tenido originalmente conocimiento de un Dios creador, de un *tsakol* y *bitol* y que además, aunque de una manera adulterada, conservaban memoria de ciertas experiencias universales: la creación, la revelación, el diluvio, la confusión de las lenguas. El *Xibalbá,* cualesquiera que sean sus antecedentes, representa el poder del mal, de los diabólicos poderes del infierno. Sus emisarios, eventualmente, son representados con membranosas alas de murciélago (Recinos 1953: 188) y relacionados con el fuego, falsificando así sus atributos tradicionales.

El capítulo 25 de la *Theología indorum,* por su parte, relaciona con el *Xi-*

balba a *Junajpu* e *Xbalamque,* a *Jun Junajpu* y *Wukub Junajpu,* a *Jun Came* y *Wukub Came,* y a *Quic' R'e* y *Quic' R'ixc'ak.* Y, al margen del Popol Vuh, hace mención de nombres como *Tasul Jurakan, Woc Junajpu, Mam* y *K'eteb Pubaix,* sin duda novedosos para algunos. *Tasul Jurakan* tal vez debe interpretarse como "pilar de los niveles celestes"; *Woc Junajpu* es, probablemente, el llamado Woc, a secas, en el Popol Vuh (Recinos 1953: 115, 145, 182): mensajero de *Junrakan,* mensajero de la abuela, advocación del dios; *Mam,* según el diccionario chol de Morán, además de ser el nombre de un ídolo, significa "abuelo materno" (ver Thompson 1938: 595; Tozzer 1941: 136, n. 632 y 139, n. 646). Parece un dios de los bosques y las montañas (Thompson 1976: 170, 315, 349-350). *K'eteb Pubaix,* en fin, según dice Coto (1651, ms: 49v), era un "día aciago". Su significado se nos escapa.

Lo que resulta extraño es que Vico, además de los dioses ya mencionados, introduzca a Ik' Choa, mejor conocido como Ek Chuaj o Chua, dios acalá de los mercaderes y del cacao (Thompson 1976: 40, 45, 136, 137, 162, 306-307), del que hablan Las Casas (1967, I: 648-649), Landa (Tozzer 1941: 107, 164), fray Margil de Jesús (Tozzer 1913) y Torquemada (1944, III: 133). Su presencia en esta enumeración nos recuerda la incongruente y difícilmente explicable denominación de Jun Chowen popolvújico, nombre calendárico excéntrico en una tradición que se presume quiché, enteramente sinónimo de Jun Bats.

La argumentación del capítulo 25 está dirigida contra la idolatría de la piedra y el palo, así como contra otras manifestaciones de la religión nativa. El desarrollo es como sigue:

1-32. Descripción de las formas idolátricas.
33-57. Argumento histórico. Los dioses y costumbres enumeradas no son antiguos. La antiguedad veneraba solamente al Formador y al Creador *(tsakol y Bitol).*
58-68. Argumento *ad hominem.* "Uds. mismos son testigos o sabedores de la tradición mencionada'"
69-76. Exhorto a retornar a la pureza original.
77-94. Nuevo argumento histórico. Las prácticas idolátricas actuales son una innovación que data de hace cinco generaciones. Los que las iniciaron están ahora en el infierno o *Xibalbá.*
95-99. Exhorto a abandonar las novedades idolátricas y a volver a la religión antigua.
100-107. Argumento paulino (ver *Hechos de los Apóstoles,* 17, 22 ss.). "El Formador y Creador *(tsakol, bitol)* adorado por vuestros antepasados es el mismo Dios que nosotros predicamos".
108-119. Presunta contraargumentación de los indios. "¿Cómo vamos a abandonar al dios de nuestros padres? O, ¿cómo vamos a cambiarlo por otro del que no existe noticia entre nosotros? "
120-132. Argumento paulino. El Formador y Creador *(tsakol, bitol)* adorado por vuestros padres es el Dios de que nosotros hablamos.
133-140. Exhorto a abandonar el culto de la piedra y el palo, ya que estos nada pueden hacer a favor de nadie.

141-148. No hablan, no agradecen, no pueden responder.
149-155. Interpelación a los idólatras obcecados.
156-166. La piedra y el palo no pueden comer ni beber.
167-174. No se puede mover, y, en cuanto ídolos, son hechura del hombre.
175-181. No se podrían salvar del fuego.
182-185. Están indefensos hasta ante una gallina.
186-189. Están indefensos ante la carcoma.
190-195. Están indefensos ante cualquier agresión o irreverencia.
196-204. Exhorto final a abandonar los ídolos y a pedir perdón al hacedor supremo de todas las cosas.

El que precede es, en esquema, el contenido del capítulo 25 de la *Theología indorum.* En términos generales, tiene la misma morfología apologética que el Popol Vuh. Recuérdese el: *xa ca hun qui 4habal conohel, maha chi qui ziquih oc che, abah; are natal chiquech ri v tzih tzacol, bitol...* (Ximénez 1973: 176). O recuérdese la frase que pronuncia el emisario del *Xibalbá (Demonium loquensis,* que comenta Ximénez): *Quitzih chi are i cabauil ri, are i tzucun , are pu v quexvach, natubal re tzacol ive bitol pu ive...* (Ximénez 1973: 182).

Texto, lecturas y traducción

Debido a las limitaciones que condicionan este trabajo, el texto del capítulo 25 de la *Theología indorum* se presenta casi desprovisto de aparato crítico. Para fijarlo, utilicé los manuscritos "Am. 4", tzutujil, "Am. 5 y 10", quichés, y "Am. 42", cakchiquel, de la *Bibliothèque Nationale* de París. Las lecturas que aparecen entre corchetes proceden del manuscrito "Am. 10" y, en general, los caracteres fonéticos que empleo son los inventados por fray Francisco de la Parra.

Naturalmente la parte más difícil de todo el trabajo, descontada la fijación del texto, consistió en la puntuación. En general los manuscritos no traen ninguna; otros, se reducen a dar la división de los párrafos y esto no siempre con correción. Por ser la de los signos una materia discrecional, sugiero al interesado que, en los casos dudosos, acuda directamente a los manuscritos.

La lectura y transcripción del texto son analíticas, a fin de facilitar su manejo y entendimiento a los menos expertos. La traducción es textual, habiéndome permitido en muy pocos casos licencias morfológicas o sintácticas.

Independiemente de que mis reflexiones sobre el Popol Vuh susciten o no el interés de los especialistas, el principal objetivo de la presente ponencia es atraer la atención de los estudiosos sobre la hasta ahora no advertida importancia de la *Theología indorum* de Vico. Creo que el estilo y la lengua de este autor deberían ser estudiados y comparados con los mismos del Popol Vuh.

Me atrevo a proponer el examen de la posibilidad de que el Popol Vuh sea nada menos que una de las obras de Vico que se han considerado extraviadas. Remesal (1966, II: 297) dijo de este fraile "que fue, también, historiador de estas gentes, escribiendo en un libro todas las historias, fábulas, consejas, patra-

ñas y errores en que vivían". Carmack (1973: 100) ha confesado que no pudo hallar el manuscrito inédito de esta obra durante su indagación de varios archivos y bibliotecas de España y de las Américas. Pero, sin desaliento, añadió: "... I hope it may yet be found". Tal vez no sea necesario escudriñar en archivos y bibliotecas. Tal vez no sea necesario ir muy le lejos.

[25] R'OX PAH TZIH. *[4o ui] v 3i[hi]lic, v çi4ixic abah, che*

Chi r'ih ri, mi x ka bijh mi pu x ka tzibah chi 3alahin ta ch'i 4u[x] v nimal *Dios* nim ahau chi 3alahin naipu ch'i 4ux v 4hutinal ronohel v banoh x i çi[4]ih x i 3ihila puch varal ch'u [v]ach vleu.

Nim v 4oheic xa che, xa abah, xa 3ih, xa i4, 4humil ch' i 4ux. Nim pu v 4oheic cah, vleu, huyub, ta3ah [ch'i 4ux]. Nim pu chiue cho, palo, [b]e, h[o]c,[1] xit, puuak. Vue y chuch, vue y kahau x i vinak 4uih[2] x i 4abauilah puch, vue v ni4ahal yu'ochoch, vue pu v chi ha, vue pu ch'u chi mez ch'u ua ha. Nim chiue, lo3 chiue x[e] re yu'ahaual ch'i 4ux, x[e] re ttzakol, bitol ch'i 4ux.

Ma pa nim ch'i xibih yuib chire ri Xibalba oher? Ma pa qu'ix cha chire: "Naht [t]a c'at eyan ui, [c'at] yx4akin ui; ah mac, ah labal ok, y [a]hol rib ok, ça4al rib ok ch'au'eah, ch'au'ix4akih"? "M'at h[e]t vlok ch'u v'ih, chi nu vach", qu'ix cha chire Xibalba oher.

Ch'i tz[o]lih [e]lok, ch'i kexba [e]lok v chi, v uach. Nim x i xibih yuib rumal. Nim ch'i 4ux Xibalba, nim ch'i 4ux Hunahpu, Xbalamqueh, Tazul Hurakan, 3eteb Pubaix, Hun Hunahpu, Vukub Hunahpu, Hun Came, Vukub Came, Qui4 R'e, Qui4 R'ix4ak, Mam, Y3 Choa, Voc Hunahpu.

Are x i a[ba]uilah oher, are x iu'oquiçah ch'i nimal, ch'i ahauarem; are x i tzonoh ui ronohel x r'ah y 4ux; chiri chi pe ui y ua, yu'u4iya, ch'i 4ux, are pu ch'i yao y 4azlem, y uinakirem. Ch'i nao xaui chiri petinak ui y mial, y 4ahol ch'i 4uz, are pu 4o ui y 3ih, y çak, y camic, y çachic, ch'i 4ux.

Quehe 4u kitzih nim ui v 3ih ch'i 4ux. Yupuyuh y chi, y uach, xa re yu'ahaval ch'i 4ux. Quehe 4ut kitzih nim ui v 3in ch'i 4ux ri mi x ka cholo v bi. [4abauil qu'ix cha chire ri mi x ka cholo v bil, xaui 4u xere x 4abauilax yvumal ronohel 4o ch'u [v]ach vleu.

Vacami 4ut x ch'in çu4uba, x ch'in hiquiba puch v çu4uliquil chi 4aztah ta y 4ux, chi 4aztah ta pu y uach chire v çu4uliquil colic xa hun *Dios:* tzakol, bitol v bi ch'u pam y chabal.

Are x i biŋatiçabeh re, xaui nabe xere x çi[4]ixic, x 3ihilox puch oher cumal oher vinak. Xa pom, xa hox[3] x qui ya chire. Nim v çipaxic chiquech, nim pu v

1. *Be, joc.* El ms. "Am. 42", cakchiquel, dice: *xa be, xa cala.* Basseta (Ms., 17or) en su diccionario trae: *"Cala,* "camino", vsalo el V.ᵉ Vico, y agora *pa be, pa joc..."* Es evidente pues, que el copista del ms. "Am. 5" modernizó el texto.

2. *X i winak c'uij.* Yo he traducido "sacasteis reliquias o idolillos". Varea (1699, ms. 325) dice: "Vinak 4u: era ydolo de ellos q̃ formaban de la cenisa de sus buenos casiques".

3. *Xa jox.* El término *jox* no pude localizarlo en los diccionarios, pero como es paralelo en el contexto a *xa pom,* inferí que se podía traducir como "resina".

bi cumal. Xaui xere banol que, vinakiriçay que chi qui 4ux, xaui naipu xere yaol qui ua, c'u4iya, qui 3ih, qui çak, qui 4azlem, qui vinakirem, qui mial, qui 4ahol puch, qui camic qui çachic puch.

Xma 4o ui nabek abah, che, huyub, ta3ah, yko 3ih, nima 4humil x qui çi[4]ih y chuch, y kahau. Mahabi 4abauilanic ma pu habi Taçul Hurakan x qui çi[4]ih oher vinak. Mahabi Voc Hunahpu chi qui 4ux, ma pu habi Hunahpu, Xbalamqueh x qu'etamah, ma naipu habi Mam, Y3 Chua, Hun Hunahpu, Vukub Hunahpu, Hun Came, Vukub Came, Qui4 R'e, Qui4 R'ix4ak x qui çi[4]ih, x qui 3ihila y chuch, y kahau oher.

Maui x e puçu quib, ma pu x qui ti quib, x qui 4chacuh quib, maui x e choyonic ma pu x e mahonic oher vinak. Mahabi x e cakuachin quib, mahabi x e camiçan q[ui]b, mahabi x e labalin quib varalic vinak oher, ma pu x qui yo3 quib, x qui 4hacatih quib. E nimay quib e pu xouay quib, [e] alay quib, e lo3oy quib, e 4anihay quib, e ah çip, e ah maih chiquibil quib, e ah çak, e ah ama3 chiquibil quib; mahabi qui cakal, c'oyoual qui 4anal puch; mahabi qui yuhuh, mahabi qui 4chaoh chi q[ui] xol, chi qui ni4ahal.

Quehe 4ut qui tzuquic quehe puch qui nimakiric oher vinak, quehe pu qui 4oheic ri mi x ka bijh. Maha may, maha tzih ok v banic r'ilic puch. Yx v 3anauinakil rij oher 4o [e]ta[ma]yom 4o pu xiquinayon chiue. Maui çachinak ma pu maixinak v çu4uliquil oher 4olem. Yx v 3anauinakil e lo3oy quib y chuch, y kahau. [X]a huhun qu'ixokil, maui que la3auic, maui que caibanic. Mauic ca cab, ox ox qu'ixokil. Maui ch'u 4am r'alib, r'ixnam; maui ch'u 4am r'ica3, v mam; maui ch'u 4am r'anab, maui ch'u 4am v chuch. 4o r'ican, 4o v mam y çak, yu'ama3, y 4oheic, y yuqueic.

Maui xaet v bixic ca [nu] bijh chiue vtzilah 4olem, vtzilah yacalem x e 4ohe ui varalic vinak oher. V çak r'ama3 pu *Dios* x e 4ohe ui lo y chuch, y kahau. Ch'i tiquiba ta chi 4u vacami hu le chi ui chi çak, chi ama4, va mi x ilo rib, mi x 4ulu rib çak ama3. Beleheb lauhab mi x u r'i[4] chic v xenabal, v tiqueribal çak ama3, vtzilah 4olem, vtzilah yacalem; mi x r'ikitah chic, mi x canay chic v çi4ixic tzakol, bitol, x çach oher x mez 4u tah canok oher, x iu'ihih canok rumal v çi4ixic abah, che.

Mi 4u x canah cana hari, mi pu x taz4uh cana hari y chuil, y 4ail x qui naohih, x qui naualih, x qui haluh puch y chuch, y kahau, v çi4ixic abah, che. Maha may, maha tzih v tiqueric v nimaxic che, abah. 4ate x e tiqueriçanic Hun Toh, Vukub Batz,[4] qui bi e r'ahaual Çotzil Tukuche. Maha kitzih oher maha may, maha tzih v tiqueric v nimaxic abah, che. 4a o le, vak le vacamic v tiqueric y çi4ixi[c] abah, che, chi xol ix varalic vinak yvumal puch. Yx v vak le, yx v vak ta[z tac] ah mac, yx pu [v] vak taz tac 3ek vach, ix pu [v] vak le tzi, chicop.

Are i 4uxlam are pu y chahim vacamic: v banoh canok yu'ach tac, yu'ach 3ek vach, yu'ach tzi yu'ach chicop puch. Maui canahinak, maui o3otaxinak v pail vak taz vak le puch chi a[h] mac. X tzucun canok, x tiqueriçan canok v çi4ixic abah, che, que 4atic que porox puch vacamic chi Xibalba. Vue pu are

4. *Jun Toj, Wukub Bats.* Los hechos de estos señores pueden encontrarse en Recinos (1950: 95-104). Florecieron aproximadamente a mediados del siglo XV.

qu'iu'ah qu'ix be 4at ok, qu'ix be porox ok c'uu4 3ihiloi re, çi4iy re abah, che, ru[4] puch o3otay re v 3ihiloxic, v çi4ixic puch tzakol, bitol, *Dios* nim ahau v bi?

Ch'i 4aztah ta [4]u y vach, ch'i [y]acatah [ta] 4u i 4ux vacamic chi r'ih tzakol, bitol, x qui çi[4]ih canok vtzilah vinak, vak taz canok vacamic. Are ta ch'i çi4ih x qui çi4ih 4iya le, 4iya taz chi vtzilah vinak mi x i4o canok, mi x taz4uh canok chi k'ih, xaui xere tzakol, bitol, x qui bijh.

Are ua ca ka bijh chic vacamic maui halanic, xaui xere xa hun *Dios* nim ahau. Ri tzakol, bitol, x e cha y chuch, y kahau, xaui xere banol cah, vleu. Tzakol re, bitol re ronohel 4o chi cah, 4o ch'u [v] ach vleu, mi x [4iz] ka bijh. V nimal, r'ahauarem, v 3inomal, v ti4ilem, v 3anal, v raxal, r'utzil, r'atobal, ronohel puch v 4olem v yacalem, v chaomal, v hebeliquil, x 4iz nu 3alahiçah ch'u pam ri hu vinak pah tzih mi x tzakon v tzibaxic.

"Vue", qu'ix cha chue; "hu cha r'o3otaxic canok ri 4abauil, hu on [cha] r'ihixic canok yko 3ih, nima [4]humil, cah, 3ih Xibalba puch? Hupacha chi k'o3otah? Ma pa ka 4abauil v 4abauil ka chuch, ka kahau? Are x u 3ihila, are x u ci4ih, are pu x u coho, x u nimah. Hu ta la 4u cha r'o3otaxic chi ka bano oh v mial, oh v 4ahol? Ma re la 4u chi k'o3otah canahok chi [ka] canah puch v çi4ix, v 3ihiloxic v 4abauil ka chuch, ka kahau? *Dios,* x oh v cha x taon canok cumal ka chuch, ka kahau, xma 4o ui. [Xma 4o ui] x 4utun v tzihoxic v bixic *Dios* chique cumal oher mama, oher tata. ¡Katza! , chi 4iz v 4uxlal ua. ¡A4o ui! , x chi ka ta[k]eh chire: ma re ri *Dios* ma re on ri 4abauil?" Vue qu'ix cha, yx nu 4ahol.

Ch'i taaa 4ut v çu4uliquil: are ch'i canah canok 4abauil are chi ka takeh hun *Dios* nim ahau. Ma pa mi x nu bijh mi pu x i tao mahabi 4abauil oher, xa 4a r'o taz, 4a vuak taz x tiqueriçan 4abauil x i cha, xa tzakol, xa bitol ch'oquiçaxic chi çi4ix puch oher cumal oher mama, oher tata? Va 4ute mi x iu'il chic, mi x pizcolih çak ama3 chi ri'ih, tzakol, bitol, *Dios* nim ahau v bi, xaui xere tzakol, bitol, x e cha y kahau, y mam oher, xa naipu xere *Dios* nim ahau xa 4u a tzakom chic auib, at mial, at 4ahol at pu çakil al, çakil 4ahol. Vue maui x ch'a takeh, vue maui x ch'au'okah, vue pu maui x ch'au'oquiçah, ch'a nimah a chuch, a kahau tzakol, bitol, ch'uchaxic, *Dios* nim ahau v bi, c'at bec chi Xibalba; vue 4ut ch'au'oquiçah, ch'a nimah, c'at a3an chi cah.

Ma ta habi chic [ri] abah, che, ch'i çi4ih. Ch'i canah ta canok ch'i mez 4u tah ta canok, yx nu mial, yx nu 4ahol. Ma nim pa v 4oheic, ma nim on r'ikalem ri maui ch'iu'o3otah? Naki chi cahac[u]n ui chiue, naki on ch'oc ui chiue? Xma 4o ui v chac, xma 4o ui ch'oc ui. Ma 4o ta v chi, v uach? Ma 4o ta r'akan, v 3ab? Ma chi 4chauic? Ma [ch]i tzihon tah? La ki 4u x bano rib y chuch, y kahau, chi r'ih chi r'oquiçaxic, ch'u nimaxic? Ma ch'i taon tah? Ma ch'i mukun tah?

Vue ta ch'a 4ulu a ua, av'u4iya, "at 4abauil", ch'uchex tah, "vue at v'i, at nu mam, ma cha tah naki pa ka ua, k'u4iya mi x ul avumal? Ma tzi, ma a4 on ma cha tah? " Har mul x i ta v tzih? Ma x 4amouan pa la chiue: "4amo chire ka ua, k'u4iya"? Ma x cha on chiue: "X ch'in ya nu 3anal, nu raxal chiue v 4ixel nu ua, v'u4iya mi x ul y [y]aa"? Ma x cha pa chiue: "Maui qu'ix camic, maui qu'ix çachic, ma[ui] qu'ix v chaxic; x ch'in ya pu y mial, y 4ahol"? Ma x

cha on x i tao? Naki chi 4abauilal ch'i bijh la, yx tzi, yx chicop, yx tac, yx 3ek vach, yx tacal pa 3ekum, pa a3ab? La chi mahabi y chi, chi mahabi y vach, chi yx çic, chi yx mem, chi yx pu pay chi yx pu torox? Ma ch'utzin pa la ch'i hunamah *Dios* nim ahau ru4 4abauil? Are ri qu'ix cha: "¡A4o ui! , chi ka takeh, ma re ri 4abauil ma re on Dios?", qu'ix cha. Quehe ri maui v çu4uliquil tzih ca ka bijh chiue.

Qui nao xalo3 chi çilob y 4ux, rumal xa abah, xa che, 4abauil qu'ix cha chire. Are ri: abah, che, huyub, ta3ah, 4abauil qu'ix cha chire. Ma 3alah vachil chi uaic, ch'u4 ha? Ma ch'u 4iz v ua, r'u4 ha? Ma ch'u 4iz v ua, r'u4i[y]a ch' iu'ilo? Ma na[a]l on ch'u tzup ri qui4 ch'i ya chire? Ma pa mahabi xa ix pay, xa pu qu'ix pain chire? Naki pa chi r'u4ah ui? 4o pa v chi, ma 4o pa v kul, ma 4o on v hulil, v uorel, ma 4o on v pam, [m]a chi 4ohe ui v ua, r'u4iya? Ma pa xa 4otom chi che, 4otom pu chi abah? Xalo3 chi xitaxic,[5] chi puuakixic r'ih v uach yvumal; maui ch'utzinic chi uaic, ch'u4 ha.

Ru4 4ut, maui chi çilobic ma pu chi binic. Mahabi r'akan ma chi bin pa ri. Xa che, xa abah; xa chaa, ha h[a]ruhil chi binic? [X]har mul on qu'iu'ilo chi biniyah abah, che? Xma 4o ui v binic, v çilobic. Xa ix moyrinak, ma pa 4axam x i bano xa hun chi che, hu ra[m] 4abauil x uxic yvumal, hu ra[m] chic x i çijh x[a]c i çi. Ma halan pa ri x çiyx yvumal ma halan on ri x 4abauilax yvumal? Hutacha v çi4ixic [yvumal] x i bano?

Vueta 4abauil, hu naipu cha v 4atic yvumal, vueta ch'i 4at ri hu ra[m] chi che y 4abauilam? Ma chi çi4inic ma ch'u rakuh on v chi: "¡Aque! , mi x i 4atic, mi x i porotahic. Ma cha tah ka colobeh kib? ¡[A]3e!, ma cha tah qu'in i colobeh puch, yx u'al, nu 4ahol? " Ma cha on chiue ma pa mahabi chi 4chauic ma [4]u habi ch'u colobeh rib ch'u pa[m] 3a[3]?

Vueta chi topix v uach rumal hun chi a4, hu[n] chi chicop, ma ch'u pakchih ta [e]lok chu3ab? Ma chi r'o3otah ta [e]lok "cux cux"? Ma cha ta on chire: "Ma be nu uach"? Ma cha on chire ma pa mahabi ch'u bijh ma pu habi ch'u [c]olobeh rib ch'u [v]ach a4, ch'u [v]ach tzi?

Vue chi mukuric, vue chi chicopi[r]ic ri che oquinak chi 4abauil yvumal, "¡Aque! , mi x oc nu mukul, nu chicopil", ma cha o[n] chiue, ix vinak? La chi yx ui ta[c], yx ui 3ek vach, yx 4o pa 3ekum, pa a3ab?

Vueta ch'achakix v uach cumal a4alab, rumal pu tzi, rumal pu a4, rumal pu tziquin, "¡A chi! , mi x oh iu'achakih, mi pu x i nohic, mi x in itzelaxic yvumal", ma cha tah? Ma ch'u çu vlok? Ma ch'u 4chaho[n] vlok? Xma ch'utzin ui ch'i chaponic x u binaam ui: v bi chi che, chi abah. Xma 4o ui naki la ch'utzin rumal, yx nu mial, yx nu 4ahol.

X ix tziyx labek 4o chic, qu'ix tziyx ui, yx vinak, nim chiue ri xa abah, xa che. Ch'iu'o3otah vacamic, ch'i canah puch ch'i takeh xa hun *Dios* nim ahau mi x ka bijh, mi pu x ka çu4maih v bixic chiue. Aroko ch'i 3ihila, aroko ch'i çi4ih. Ch'iu'o3otah 4ut ronohel v banoh *Dios* x i 3ihila x i çi4ih puch. M'i

5. *Chi xitaxic.* Basseta (Ms., 121r) dice que *xit* es una "piedra preciosa pintada de colores diversos... y, de aquí *xitah* pintar de colores". *Chi puwuakixic,* derivado de puwak, debe ser una forma sinónima.

çi4ih chic, m'i 3ihila chic. Qu'ix 4ixbtah ch'u [v]ach yu'ahaual, banol yue, vinakiriçay yue, banol pu re y 4abauil, y chai, yu'abah, y piçon, y 4a4al[6] x i çi4ih oher.

[25] TERCERA PARTE. [*Trata*] *de la adoración, de la invocación de la piedra y el palo*

A continuación, vamos a hablar y a escribir para ilustrar, según vuestro entender, tanto la grandeza de Dios gran señor, como la pequeñez de todas las criaturas suyas que habéis invocado y adorado aquí sobre la tierra.

Gran ser [tienen] sólo el palo, la piedra, el sol, la luna y la estrella, según vuestro entender. Gran ser, así mismo, [tienen] el cielo, la tierra, montaña, llano, [Según vuestro entender]. Grande para vosotros [es], además, el lago, mar, sendero, camino, piedra preciosa, plata. De vuestras madres o padres sacasteis reliquias e idolillos, e idolatrasteis, ya el centro de vuestras casas, ya la puerta, ya frente a la basura en el patio. Pero, estimable y apreciable para vosotros [es] solamente vuestro señor, según lo entendéis, solamente el Formador, el Creador, según lo entendéis.

¿Acaso no os atemoriza en extremo aquel *Xibalba* antiguo? ¿No es cierto que le decís? "Aléjate, tú que muerdes, tú desgarras; sólo al malo, al enemigo, al chismoso y calumniador, muerde y desgarra"? "No te me acerques ni pongas en mi presencia", le decís al *Xibalba* antiguo.

Y volvéis el rostro, apartáis la vista de su boca, de sus ojos. Mucho le habéis temido. Grande, según vosotros, [es] el *Xibalba,* grandes *Junajpu, Xbalamquej, Tasul Jurakan, K'eteb Pubaix, Jun Junajpu, Wukub Junajpu, Jun Came, Wukub Came, Quic' R'e, Quic' R'ixc'ak, Mam, Yk' Choa, Woc Junajpu.*

A estos idolatrabais antiguamente, en estos creías en los tiempos de vuestra grandeza y señorío, a estos manifestabais todos los deseos de vuestro corazón; de estos venían vuestra comida y bebida, según vosotros, y a estos ofrendabais vuestra existencia y concepción. Ahora mismo, estáis pensando que de ellos proceden vuestras hijas e hijos y, según vosotros, ellos son los dueños de vuestro día, de vuestra luz, de vuestra muerte y desaparición.

Por eso es de veras grande su día, según vosotros. A boca y ojos cerrados, sólo estos [son] vuestros señores, según vosotros. Por eso es de veras grande, según vosotros, el día de aquellos cuyo nombre hemos enumerado. [*c'abawil* llamáis a esos cuyo nombre acabamos de enumerar] y, además, *c'abawiles* eran para vosotros todas las cosas que hay sobre la tierra.

Y, ahora, voy a alumbrar y a declarar lo que es cierto, para despertar vuestros corazones y para que abráis los ojos a la certeza de que sólo hay un Dios:

6. *Y picon, y c'ac'al.* Recinos (1953: 217, n. 341) hace varias conjeturas sobre este "emboltorio" misterioso. La *Relación* de Pomar (1941: 13-14) es muy clara al respecto. Dice que, en el *tlacatecco,* "...se guardaban por cosas principalísimas y divinas dos envoltorios o líos de muchas mantas muy ricas y muy blancas, el uno del ídolo de Texcatlipoca, y el otro de Huitzilopuchtli. En el de Texcatlipoca estaba un espejo de alinde... engastado en una piedra negra tosca... El otro lío de Huitzilopuchtli... era de dos púas de maguey..."

tzakol, bitol [es] su nombre en vuestra lengua.

Ese es el nombre que le habéis dado, aparte de que, antes, ya era invocado y venerado por los antiguos. Sólo *pom,* sólo resina le ofrendaban. Muchas mercedes él les hacía y ellos engrandecían su nombre. Además de [ser] su hacedor, su engendrador según ellos, también [era] el que les daba su comida y bebida, su sol y claridad, su vida y su nacimiento, sus hijas e hijos, su muerte y desaparición.

Jamás en la antigüedad piedra, palo, montaña, llano, ni lucero matutino o vespertino invocaron vuestras madres y padres. Ni existían los *c'abawiles,* ni a *Tasul Jurakan* invocaban los antiguos. Ni existían *Woc Junajpu* según ellos, ni de *Junajpu* e *Xbalanquej* tuvieron conocimiento, como tampoco a *Mam,* a *Yk' Chua,* a *Jun Junajpu,* a *Wukub Junajpu,* a *Jun Came,* a *Quic' R'e,* a *Quic' R'ixc'ak* invocaron ni veneraron nuestras madres y padres antiguamente.

No se sacrificaban unos a otros, no se mordían ni se comían entre sí, no cortaban ni arracanban por fuerza las entrañas los antiguos. No se tenían envidia, no se mataban ni se hacían la guerra unos a otros los hombres de aquí antiguamente, como tampoco se despreciaban y humillaban unos a los otros. [Por el contrario], se respetaban y estimaban, eran como hermanos, se apreciaban y amaban, se hacían regalos y presentes unos a los otros, vivían en mutua paz y armonía, sin cólera, sin bravatas ni ira, sin que existieran enemistades y pleitos entre ellos.

La crianza y educación de los antiguos, lo mismo que sus costumbres, eran tal y como hemos dicho. Todavía existe la tradición y noticia de sus hechos y hazañas. Vosotros habéis recibido el testimonio de quienes lo aprendieron y oyeron antiguamente. No se ha borrado ni destruido la verdad de las antiguas costumbres. Vosotros [sois] testimonio de lo que se han amado vuestras madres y padres. Cada uno con su mujer respectiva, no han tejido con doble hilo ni con obraje doble. No [han sido] de dos en dos, de tres en tres sus mujeres. No se aceptaba la nuera ni la cuñada; no se aceptaba la sobrina ni la nieta; no se aceptaba la hermana y se aceptaba la tía. Había tíos y abuelos de vuestro vivir, de vuestro existir, de vuestro ser y sustancia.

No es inútil la explicación que os estoy dando de las buenas costumbres, de los buenos hábitos que tuvieron las gentes de aquí antiguamente. De la paz y vida divinas gozaron posiblemente vuestras madres y padres. Y ojalá vosotros inicieis, desde ahora, una generación en la luz, en la vida, diferente de aquella que hace poco se opuso, se resistió a la paz. Unos nueve o diez años hace, se encontró otra vez la raíz, el principio de la paz, de las buenas costumbres, de los buenos hábitos; hubo preocupación otra vez, otra vez se buscó la invocación del Formador, del Creador, la cual habíais dado por borrada y olvidada, por extinguida, a causa de la invocación de la piedra y el palo.

Hace poco, pues, que se abandonó y dio por pasada aquella hediondez y podredumbre vuestra que habían trazado, que habían inventado y fingido vuestras madres y padres de la invocación de la piedra, el palo. Antes no había memoria ni tradición de empezar a reverenciar el palo, la piedra. La comenzaron después *Jun Toj* y *Wukub Batz,* sus nombres de los señores de los zotziles y tukuchés. En verdad, no hace mucho que aún no había memoria ni tradición de

empezar a reverenciar la piedra, el palo. Fue hasta hace cinco o seis generaciones que empezó a invocarse la piedra, el palo, entre las gentes de aquí y por vosotros. Vosotros sois la sexta generación, la sexta generación de los *Aj mac* y de los *K'ek wach,* y la sexta generación de perros, animales.

Lo que cuidáis y guardáis ahora es el legado de vuestros compañeros de sordera, de ceguedad, de vuestros compañeros perros y animales. No está abandonada, no está desterrada aún la mentira de la sexta casta y generación de pecadores. Los que dejaron en germen, los que principiaron el culto a la piedra, al palo, ahora se están quemando y ardiendo en el *Xibalba.* ¿Por ventura queréis vosotros ir a quemaros, ir a arder junto con esos adoradores, invocadores de la piedra, el palo, y junto con aquellos que abandonaron el culto e invocación del Formador, del Creador, Dios gran señor su nombre?

¡Ojalá despertéis y alcéis vuestros corazones ahora al Formador, al Creador que veneraron antiguamente los hombres buenos que precedieron a esta sexta generación actual! A aquel venerad que adoraron tantas generaciones de hombres buenos que hubo en la antigüedad, que pasaron antes que nosotros, y que también se dirigieron al Formador, al Creador.

Este, de quien nosotros estamos hablando sin hacer diferencia, es, además, el único Dios gran señor. A éste Formador y Creador llamaron vuestras madres y padres, además, el Hacedor de cielos y tierra. De este Formador y Creador de todo lo que hay en el cielo y sobre la faz de la tierra acabamos nosotros de hablar. Su grandeza, su majestad, su riqueza, su plenitud, su esplendor, su abundancia, su bondad, su piedad, todo su ser y vida, su perfección y belleza, acabo yo de explicarles en los veintiún capítulos que he dejado ya escritos.

"¡Qué bien!", me respondisteis vosotros; "pero, ¿por qué debe desterrarse a *c'abawil?* O, ¿por qué debe olvidarse *Iko k'ij, Nima ch'umil,* el cielo, el sol o el *Xibalba?* ¿Por qué vamos a abandonarlos? Nuestro *c'abawil,* ¿no es acaso el *c'abawil* de nuestras madres y padres? El mismo es que ellos veneraron e invocaron, el mismo a quien respetaron y obedecieron. Entonces, ¿cómo vamos a desterrarlo de nuestros actos nosotros sus hijas e hijos? ¿Por qué vamos a desterrar y a dejar la invocación, el culto del *c'abawil* de nuestras madres y padres? De Dios jamás nos dejaron dicho nuestras madres y padres que existiera. Jamás nos enseñaron la palabra ni el nombre de Dios nuestros antiguos abuelos. ¡Ay!, se ha acabado la memoria de aquello. ¡Ay!, ¿en quién hemos de creer: en Dios o en c'abawil?" Así respondisteis, oh hijos míos.

Escuchad, pues, la pura verdad: el *c'abawil* que vosotros abandonasteis es el que nosotros creemos que es el único Dios gran señor. ¿Acaso no he dicho yo y habéis oído vosotros que no había *c'abawil* antiguamente, sino que fue hasta la quinta o sexta generación cuando empezasteis a hablar de él, ya que los antiguos abuelos sólo al Formador, sólo al Creador clamaron e invocaron? Pues bien, este Formador y Creador, llamado Dios gran señor, del que ahora tenéis conocimiento y al que la gente acaba de convertirse, es también el Formador y Creador que invocaron vuestros padres y abuelos antiguamente, y es también el Dios gran señor, gracias al cual te formaste tú, hija, hijo, tú, pequeña, pequeño. Si no crees, si no buscas, si no tienes fe y respetas al que tu madre y tu padre llamaron el Formador y Creador, Dios gran señor su nombre, irás al *Xibalba;* si

le tienes fe y le respetas, entonces subirás al cielo.

¡Ojalá que no invoquéis más la piedra, el palo! ¡Ojalá los dejéis y desterréis para siempre, oh hijas e hijos míos! O, ¿será acaso por su naturaleza, por su dignidad, que no los echáis? ¿Qué importancia o valor tienen para vosotros? Absolutamente ninguno. ¿Tienen, acaso, boca u ojos? ¿Tienen, acaso, piernas o manos? ¿Hablan, acaso? ¿Dicen alguna palabra? ¿De qué les valió a vuestras madres y padres la fe, la creencias en ellos? ¿No lo habéis oído? ¿No lo habéis visto?

Si, cuando le presentabas tu comida y bebida, le hubieras dicho: "Oye, *c'abawil* si eres mi nieta, mi nieto, ¿por qué no dices nada sobre la comida y la bebida que te hemos traído? ¿Eres, acaso, un perro o una gallina para no hablar?", ¿cuántas veces habrías oído su palabra? ¿Os habría agradecido: "Gracias doy por esta nuestra comida y bebida"? ¿Os habría dicho: "Os daré mi riqueza, mis tesoros, a cambio de la comida, de la bebida que acabáis de traerme"? ¿Os habría dicho: "No moriréis, no seréis destruidos, no seréis vencidos; yo ayudaré a vuestras hijas e hijos"? Oísteis, acaso, que hablara así?

¿De qué deidad estáis hablando vosotros, perros, brutos, sordos y ciegos, sumidos en la sombra, en las tinieblas? ¿Será que no tenéis boca, que no tenéis ojos, que sois tullidos, mudos, que sois unos embusteros y bellacos? ¿Qué se ha logrado con que igualéis a Dios gran señor con *c'abawil?* He aquí vuestra respuesta: "¡Ay!, ¿en quién vamos a creer, en *c'abawil* o en Dios?" Así respondisteis. Pero, de esta manera no es la verdad de las razones que os estamos diciendo.

Ya se sabe lo inútil que es mover vuestros corazones, porque sólo a la piedra, al palo, *c'abawil* le llamáis vosotros. Está bien: a la piedra, al palo, al cerro, al llano, vosotros le decís *c'abawil.* Pero, ¿comen y beben a la vista de todos? ¿Se acaban, acaso, su comida y bebida? ¿Habéis visto, acaso, que se terminen su comida y bebida? ¿Sorben bien la sangre que vosotros les ofrendáis? ¿No es cierto que, además de embusteros, hacéis burla de ellos? ¿Cómo van a tragar? ¿Tienen acaso boca, cuello, hoyo, agujero o estómago donde retener su comida y bebida? ¿No son, acaso, sólo piedra labrada, palo entallado? De nada sirve que los cubráis de joyas y de diversos colores; de nada les aprovecha la comida ni la bebida.

Además, ni se mueven ni andan. No tienen piernas con que caminar. Son puros palos y piedras, por lo cual, ¿desde cuándo van a andar? O, ¿cuántas veces habéis visto que caminen las piedras, los palos? Es imposible que anden o se meneen. Pero vosotros, enceguecidos, ¿acaso no, después de hacer un mero palo, de un trozo habéis sacado un *c'abawil* y, con el otro trozo, habéis hecho vuestra leña? ¿En qué se diferencia lo que habéis hecho leña de lo que, por vuestra acción, es un *c'abawil?* ¿Qué sentido tiene que adoréis vuestra obra?

Si es *c'abawil* ¿qué diría al ser quemado por vosotros, si es que quemarais ese pedazo de palo que habéis endiosado? ¿Gritaría, tal vez, o diría con ronca voz: "¡Ay!, me estáis quemando y reduciendo a carbón. ¿Cómo queréis que nos salvemos? ¡Ay!, ¿cómo queréis que os salve, oh hijas e hijos míos?" ¿Qué puede hacer por vosotros ese que no tiene habla y que no se puede salvar del fuego?

Si es picado su rostro por una gallina, por un pajarito, ¿se aparta, acaso, rápidamente? ¿Puede alejarlos con un *"cux cux"?* ¿Puede decirles: "No camines sobre mi cara"? Nada puede decirles, porque no puede hablar y es incapaz de defenderse ante una gallina, ante un perro.

Si la carcoma, si la polilla pica ese palo donde tallasteis el *c'abawil* ¿puede deciros, oh gentes: "¡Ay! , se me está metiendo la carcoma, la polilla"? ¿Todavía estáis sordos? ¿Todavía estáis ciegos? ¿Seguís en la sombra, en la oscuridad?

Si es cagado su rostro por las criaturas, por un perro, por una gallina o por un pajarito, ¿puede decir? "¡Ay! , nos acabáis de cagar, manchar, ensuciar"? ¿Puede, caso, limpiarse? ¿Puede lavarse? De nada sirve, entonces, que le hayáis puesto un nombre: su nombre es "palo", es "piedra". De nada puede serviros, oh hijas e hijos míos.

Vosotros fuisteis esclavizados antes y estáis esclavizados ahora, oh gentes, por acatar nada más la piedra, el palo. Desterradlos en este instante, buscad y creed sólo en el único Dios gran señor de quien os acabamos de hablar y declarar la doctrina. A éste orad, a éste invocad. Desterrad, pues, todas las criaturas de Dios a las que habéis dado culto y adoración. No las adoréis más ni las idolatréis. Avergonzaos ante vuestro señor, vuestro hacedor y engendrador y, así mismo, el autor de esos *c'abawiles* pedernales, piedras y emboltorios que idolatrasteis antiguamente.

TOJIL, EL DADOR DEL FUEGO

Por: Thomas Barthel

"Todavía no había fuego. Pero por cierto Tohil fue allá, él, el dios de la tribu, y con él se originó al principio el fuego."

Schultze Jena 1944: 11

En su nueva monografía Francis Robicsek analiza, además de numerosos objetos hasta ahora desconocidos, una vasija policroma de las tierras montañosas de Guatemala.[1] El significado real de esas descripciones ha escapado, por cierto, a revisiones anteriores. En las líneas siguientes, dedicadas a Gerdt Kutscher, respetado conocedor del arte y el espíritu prehispánico, se inicia un análisis más profundo.

CONTENIDO DE UNA VASIJA MAYA CLASICA

Un inventario jeroglífico e iconográfico de la vasija hace posible tener una visión clara de toda la información pictórica presente en la misma.

1) El Dr. F. Robicsek amablemente puso a mi disposición dos versiones de su próxima monografía, *The Smoking Gods. Tobacco and the Ancient Maya,* para una lectura crítica en el invierno de 1976/ 1977. Le estoy particularmente agradecido, ya que gracias a su generosidad pude observar en este ensayo, una parte de la descripción de la vasija que es la siguiente: (Véase la figura 1).

"*Vase of the Torch-Bearing Monster* (C 3), a low polychrome vessel found in the Guatemalan Highlands, now in a private collection. Apparently it is from the Late Classic period and it is painted on a white-washed base with brown, red, and black." *(Vasija del monstruo que porta una antorcha* (C 3) una vasija policroma baja encontrada en las tierras montañosas, que ahora forma parte de una colección privada. Evidentemente es el período clásico tardío y está pintada en una base blanca lavada con marrón, rojo y negro).

Con respecto al comentario de Francis Robicsek y Linda Schele no es necesario considerar los nuevos conocimientos obtenidos.

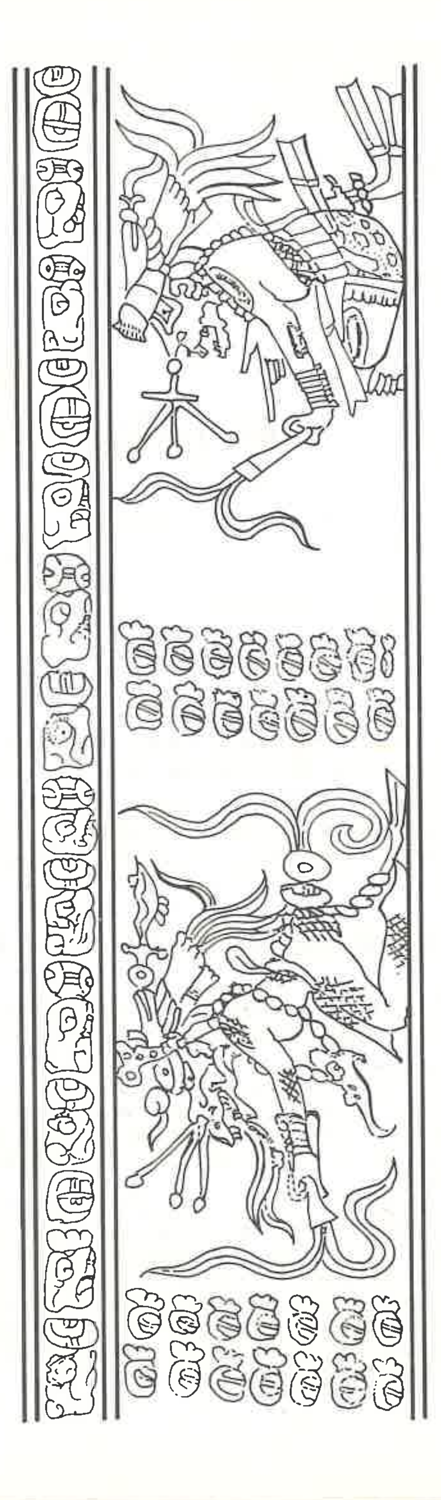


Fig. 1 — Vasija maya clásica.

A 1) Una banda horizontal con 13 jeroglíficos compuestos y un signo principal sin afijo que en total suman 27 signos gráficos. De acuerdo con la dirección de los signos principales se puede suponer una dirección de lectura hacia la izquierda.[2]

2) Dos columnas verticales con la misma construcción glífica repetida 28 veces y un glifo adicional que en total suman 29 jeroglíficos. Esos bloques de signos están flanqueando:

B 1) Una figura a la izquierda, que llamaremos I, y

2) Una figura sentada a la derecha que llamaremos II.

A pesar de que I y II son diferentes entre sí, las dos figuras están relacionadas por medio de un objeto común que se repite en ambas. Este objeto común a I y II está representando sin duda una antorcha que se puede comparar con las descripciones de los códices. Es particularmente válida su similitud con la antorcha del jefe en el Códice Dresden 31b, en "el calendario quemador" *(Aj Toc)* (Barthel 1974: 192-193). Este mismo Ah Toc que pertenece a la dirección del oriente estará designado por medio de una "mano" *(yuk, kab)* como dador de un "nombre" *(yuk, kaba)*. Consecuentemente está representado por la expresión conocida a través de los ritos de quemazón como "el que anuncia el nombre del fuego" *(yal kaba u kak)*. No obstante que el origen de nuestra vasija no es yucateco sino de las tierras montañosas de Guatemala, no se ha demostrado una conexión histórica, es decir una conexión temática concreta con el tema de Ah Toc. Sólo la similitud estructural es útil para entender nuestro problema en relación con el tema del fuego. Es necesario destacar que el "taparrabo" (el vestido típico de I) puede traducirse como *toc* en quiché.

I y II difieren con respecto al tamaño de la antorcha. Los gestos de I expresan un "ademán de ofrenda", mientras que el dedo índice de II manifiesta claramente la "indicación del fuego". La relación entre II y I puede estar reducida a la acción "deseo-necesidad" contra la satisfacción de ese deseo o necesidad. De acuerdo con la interpretación de las narraciones, este hecho es un caso de combinación mínima de dos motivos *("motifemes")*, siguiendo el concepto de Alan Dundes "defecto-abolición de defectos".

Con relación a la situación iconográfica de tensión, yo concluyo, en consecuencia, que existe una tradición folklórica más temprana, y asumo que el tema del fuego, tan importante para los mayas de las tierras montañosas de Guatemala, se manifestó de dos maneras.

La cuestión consiste en ver si los signos específicos prueban y apoyan iconográfica y folklóricamente uno a otro en el citado tema del fuego. Evidentemente este es el caso. Es necesario entonces, transgredir los límites ficticios puestos por el investigador moderno entre el territorio jeroglífico y la iconografía y tratar la información pictográfica de la vasija como información jeroglífica, es decir, encontrar y revelar entre el supuesto inventario de joyas los signos dibujados

---

2) La determinación de signos mayores y menores a menudo causa problemas, especialmente cuando no hay información acerca de los colores del original. La cantidad de diferentes cabezas de animales existentes en las once citas, en cintas horizontales, es difícil de estimar. Yo cuento por lo menos tres clases. Bajo los afijos se encuentran formas que faltan en el catálogo de Thompson, pero que están presentes en otras vasijas de las tierras montañosas y esperan ser analizadas.

como valores lingüísticos. En la investigación de la escritura maya de Tübingen estará suficientemente claro cuantos probables elementos de figuras van a pronunciarse como declaraciones lingüísticas. Respecto a las "metáforas pintadas", como las ha llamado Eric Thompson, ellas señalan directa o indirectamente, por medio de complejos iconográficos, morfemas de la lengua del pintor y del lector. Explicándolo más claramente: el análisis iconográfico de los monumentos mayas permanecerá en un nivel superficial en tanto que los estudios no se apoyen en el idioma hablado de los mayas contemporáneos. Casi todos los estudios modernos sobre exposiciones pictográficas en cerámica de la cultura maya sufren infortunadamente de esta deficiencia.

Si transferimos el principio de lectura hacia la izquierda del texto más importante de la sección superior y también a la secuencia de los dibujos, encontramos, cerca de la espalda de la figura I, una configuración de elementos de joyería que adornan el asiento de la persona arrodillada. El ojo entrenado del investigador reconoce en esta unión *un conjunto jeroglífico* de signos que pueden ser identificados con un sentido hacia la izquierda como T122, T511 y T24. Con respecto a las correspondencias del habla existe unanimidad en Tübingen: T122 es *k'ak* (Barthel 1964: 224), T511 es *toh* (Barthel 1968: 178), (Thompson 1972: 39), T24 es *il* (Thompson 1950: 269). La lectura de K'ak' Tojil, "Fuego del Tojil" proporciona una información muy importante, ya que cada mexicanista estudiante de las culturas prehispánicas reconoce en este momento un motivo mitológico del Popol Vuh muy conocido.

EL MITO DE TOJIL

El mito de Tojil es el siguiente: Tojil, dios de la gente quiché posee el fuego original. Los padres primigenios quichés están sufriendo mucho frío y reciben del dios brillante el regalo indispensable.

La secuencia del motivo "defecto-abolición de defectos" se repite después: la lluvia y el granizo provocan la extinción del fuego original y los ancestros de la tribu piden otra vez el fuego a Tojil. Por segunda vez, Tojil da a los primeros padres el regalo necesario para la vida. Todas las otras tribus, sin embargo, eran forzadas a hacer sacrificios de hombres como precio del fuego. Tojil va a ser por consiguiente el receptor de sacrificios de sangre y los padres originales serán por necesidad sacerdotes de sacrificios. La abolición del defecto ha demandado su más alto precio mediante la introducción de sacrificios (Schultze Jena 1944: 11-115; en adelante cito el Popol Vuh con la abreviación SJ y referencia de página).

Basado en esta tradición textual del Popol Vuh, yo interpreto la iconografía de la cerámica como "temática limitada relacionada" la cual necesita un paralelismo, aunque no total sí suficiente. En conformidad con lo anteriormente señalado, el actor I de mi interpretación va a ser Tojil, el que trae el fuego, con relación al actor II, el que necesita el fuego, al cual es necesario buscarlo entre los padres quichés. Su "taparrabo" hecho de cuero de jaguar *(balam)* nos da una primera sugerencia del nombre. Con respecto a las siguientes tres posibilidades del Popol Vuh: Balam Quitzé, Balam Acab o Iqui Balam, se pueden suprimir dos ("jaguar noche") y ("jaguar viento") porque a estos pertenecen los dioses Awilix o

Nic'ajtak'aj. Balam Quitzé sólo está claramente asociado con Tojil.

ANALISIS DE LA VASIJA

Si mi identificación de Tojil con I, y Balam Quitzé con II es correcta, es necesario seguir con la narración del Popol Vuh. El factor común de la significación tradicional de la divinidad y los padres originales de la tribu es la *"etnia"* quiché. Si examinamos las figuras I y II con respecto a *elementos pictóricos comunes,* llaman la atención dos correspondencias (además de las principales joyas de la espalda) en el área de la cabeza:

a) la boca abierta mostrando los dientes.

b) el elemento dividido en tres partes (directo o indirecto) delante de la nariz.

Con la suposición de que las escenas representadas en esta cerámica de las tierras montañosas son enteramente claras para un hablante quiché, yo propongo (apoyándome en Basseta) para la primera concordancia una lectura de quiché, *quichiba* "hacer gestos mostrando los dientes como los perros". La observación visual de "mostrar los dientes" se transforma entonces por medio de la elección de la lengua en la frase fonética *"quich".* Este morfema señala así, aproximadamente, el sonido de los nombres de las tribus quichés.

También la segunda concordancia queda totalmente clara con la hipótesis quiché "Tres componentes en uno", "Tres con un mismo comienzo" como mínimamente se puede describir la forma iconográfica. Refleja, de acuerdo con mi punto de vista, la peculiaridad tradicional de las tres partes de la tribu.

"Los Tam así como los Quiché y junto con ellos recibieron la imagen de su dios y precisamente se llama Tohil entre los Tam, como lo recibieron los padres originales y padres de los jefes Tam. Los terceros son finalmente los Iloc, y conservan exactamente el mismo nombre de Tohil, la misma imagen del dios. De esta manera resultan entonces los nombres de los tres grupos quiché *(oxib chi quiche).* Ellos nunca se separaron porque común es el nombre de la imagen del dios: Tohil entre los quiché, Tohil entre los Tam y entre los Iloc, uno y el mismo nombre tiene su dios y así nunca se separaron estos tres grupos quiché." *(roxichal queche* (SJ 109).

"Nunca será esta unidad de los tres grupos quiché olvidada, común es para nosotros la tradición, dicen ellos y de esa manera ellos obtuvieron sus nombres propios" (SJ 115).

"Porque uno y el mismo nombre tenía el dios de la unión tribal de los tres grupos quichés" *(roxchobichal queche vinac)* (SJ 123).

"El mismo carácter tienen las tres divisiones de los quiché *(hunam vach ox chob chi quiche)* (SJ 159).

El elemento que se "parece a tres palillos de tambor convergentes" *(resembling three converging drumsticks)* situado muy cerca de la nariz *(tzam)* de Tojil lo interpreto como un relato acerca del obligado papel de jefe[3] del dios, con respecto a las tres partes de la tribu quiché, Tam e Iloc. Yo propongo que "palillos con la

3) Compárese *tzam* en títulos quichés con *u tzam pop* o *u tzam achij.* Edmonson (1965: 133) traduce "head (of)" "(cabeza (de))".

terminación más gruesa" sea leído como *ch'ob.*[4] En conexión con un signo gráfico frente a la nariz de Balam Quitzé, este podría representar el aspecto político (*tzam* también "punta *(de)*") en un sentido general. Esta insignia de Balam Quitzé es solamente una manera simplificada de escribir una "combinación de joyas", especial en los monumentos mayas. Allí encontramos una analogía de tipos compuestos, que son elementos con formas de bastón o tubo terminados en mango, disco o anillo. Estos elementos compuestos se encuentran en vasijas redondeadas, las cuales se convierten en elementos redondeados.[5] Es especialmente importante la "combinación de joyas" presente en Tikal, Estela 31, que entre otras cosas contiene T518.

La ocurrencia de T518 merece especial atención, porque el texto jeroglífico de nuestra vasija contiene típicamente tres de esos signos geométricos mayores, que se encuentran a la misma distancia de los otros. Se puede presumir una conexión iconográfica de las "tres unidades (los tres grupos)", particularmente cuando T518 era usada epigráficamente en los títulos de los líderes de guerra.

Anteriormente he encontrado un valor de sonido *xaac* (juego de palabras en yucateco para "cesta/cesto/canasta" y "espía"), que sin embargo no tiene ninguna relevancia en las lenguas de las tierras montañosas. La proposición que yo sugiero es *"achij"*. Esta palabra que fundamentalmente significa "hombre", "masculino" y "vigilante" formaba parte de los títulos en quiché y cakchiquel y así implica "guerrero, héroe".[6]

La formación de T518 puede depender de un juego de palabras.[7] En el Popol Vuh se da una relación más amplia entre Tojil y Balam Quitzé, haciendo referencia a las ofrendas de sacrificios de sangre por el dios. Balam Quitzé igual

4) Quiché (Schultze Jena: 344): *chob, ch'ob,* contar, poner en orden... división/ sección, grupo, parcialidad (volumen cúbico/genealógico/derecho público). Grupos genealógicos que por medio de un dios común se distinguen de otras tribus, *ox ch'ob* en quiché en un sentido más general: los tames, los iloques, y en un sentido más limitado los quichés, que Ximénez llama "los tres calpules".

Edmonson (1965: 22): *ch'ob,* división, tipo, tribu, grupo, empezar, declarar demostrar, entender. *ch'obonel:* adivinador.

Recinos (1957: 60): *r'ox chobichal Quiché,* "las tres tribus del Quiché" (Nima Quiché, ruc chi Tamub, ruc chi Ilocab).

Cakchiquel, (Sáenz 1940: 95): *ch'ob,* "orden, hermandad, cofradía, agrupación; preguntar, examinar, corregir, explicar".

Pokomchí (Miles 1957: 771): gobernador, *chobal re amak.*

5) La insignia *ox ch'ob* es muy antigua; compárese entonces con la "jícara protoclásica esculpida en piedra" de la colección Diker (Coe 1973: 27), con detalles en el interior de esta vasija de almacenaje que se asemejan a los de la Estela 31 del Clásico Temprano en Tikal. Dichos detalles se presentan en las guirnaldas posteriores de la placa de Leyden que es del Clásico Temprano. Con respecto al uso de *ox ch'ob* en los dos lados de un pendiente horizontal de pecho, compárese Proskouriakoff (1950, figura 22) (ocurrencia máxima Piedras Negras).

6) Edmonson (1965); Carmack (1973: 316, 327); Recinos (1953: 103, 113, 116); Chonay (1953: 189), (importantes para el orden de rangos) Schultze Jena (1944: 209). Como es usual en el Popol Vuh, encontramos términos muy intensos o poderosos "masculino, noble, persona de las autoridades, fuerte en la guerra, héroe de la guerra".

7) Quiché, *jach,* "dividir, separar"; Cakchiquel, *jach,* "dividir, repartir"; Kekchí, *jachinc,* "repartir", *jachal,* "mitad".

que los otros padres originales, es un "dios temido y señor de la mortificación" *(ajq'uixb, ajcaj)* (SJ 111). Las demandas de Tojil a los padres originales no estaban dirigidas principalmente hacia la obtención de corazones de hombres, sino hacia la tarea sagrada de los sacerdotes de extraer sangre.

"¡Cumplan definitivamente su agradecimiento! Perforen sus orejas como es ordenado, horaden sus codos *(chiziza i chuc),* maceren ustedes de la manera correcta! Esto es para dar las gracias frente a la imagen del dios! " (SJ 115).

La aceptación de sangre puede imaginarse como análoga a la costumbre de sacrificios de animales.

"Cuando ellos (es decir los temidos señores de la maceración) encontraron los pájaros y cervatillos, ellos fueron a cubrir con sangre las bocas de las imágenes de piedra de Tojil y Awilix. Ahora que los dioses habían bebido la sangre *(wacaaj quic')* inmediatamente los dioses de piedra podían hablar, mientras los temidos señores de la maceración aparecían y preparábanse para traer los sacrificios de fuego" (SJ 127).

Los dos relatos se funden en otros textos adicionales (SJ 127/39-41; 129/4-5). Además tenemos el hecho de que Tojil los salpica con su sangre, con la que ellos se van a frotar (SJ 129/13-14). Interpreto las pinturas en los cuerpos de los dos actores, con base en la información de ciertos pasajes del Popol Vuh. En seis lugares de su cuerpo Tojil muestra manchas sombreadas que podrían ser interpretadas como correspondencias iconográficas a T586 (hay una quinta mancha en el "taparrabo" a la altura de la cadera). El número "seis" *(wak)* permite así, en el lenguaje quiché, un notable juego de palabras, porque *wak* significa también *"drink of the gods"* (bebida de los dioses) (Edmonson 1965: 141, compárese también Basseta). Si aplicamos a T586 la lectura de Dütting, *k'ul,* esto nos permite una traducción en quiché de "recibir, suponer". "Recibir la bebida del dios" a través de Tojil, podría comprenderse como una metáfora de los sacrificios de sangre. ¿De dónde proviene esta sangre? Balam Quitzé tiene marcas ovales en tres lugares de su cuerpo; además de la que tiene en su rodilla y el hombro es especialmente notable la marca en su codo. Dichas partes del cuerpo eran perforadas para el sacrificio;[8] el dibujo de esa marca figurativa en el codo corresponde precisamente con el texto del Popol Vuh. La raíz *ziz*[9] tiene en yucateco un sentido totalmente distinto, es decir "cosa fría, fresca" (Motul). Las tres marcas deberían ser interpretadas en relación con el significado de *ox ziz* como "muy frías". La circunstancia en que Balam Quitzé pide el fuego sería, evidentemente, el mensaje, si supiéramos que el artesano de la pintura estaba consciente del sentido de *ziz.*

La cuestión, afortunadamente permite ser clarificada de otra forma, a través de la cual puede quedar demostrada la reciprocidad lógica entre II y I. La asociación entre perforación (por maceración) y "frialdad" se presenta dentro de la misma comunidad de lenguaje sobre la base de *or/jor:*

8) El testimonio para Guatemala está dado por Román y Zamora en Tozzer (1941: 76 n. 339).

9) Schultze Jena 279, *ziz, tz'iz,* "coser, horadar". Edmonson (1971: 171) traduce *ziza* como "cutting" (cortando), pero en su diccionario tiene solamente *ziz,* "hincar, picar" (como insecto).

Cakchiquel, *or,* "horadar, perforar"; *orel,* "el que va a horadar"; *oroox,* "ser agujereado"

Quiché, *oro,* "agujerear"; *orobal,* "barrena"; *jor,* "frío, fresco, estar enojado o molesto"; *jorozibaj,* "enfriar"; *jorom ja,* "agua fría[10].

Sobre el texto jeroglífico menor solamente podemos exponer algunas afirmaciones preliminares. El uso del afijo T110 *(tan)* lleva a pensar en la segunda tribu, *tam (ub);* el uso del afijo T24 *(il)* en la tercera tribu quiché, *iloc (ab).* Dicha secuencia *"tan"* antes de *"il"* aparece, en efecto, en la lectura hacia la izquierda en medio del texto circular. Yo sospecho que el jeroglífico precedente a la derecha (¿T121?) se refiere a la primera tribu quiché[11]. Esta serie de jeroglíficos "étnicos" comienza exactamente antes de la insignia *(ox ch'ob)* de Balam Quitzé. En tercer lugar el signo mayor T765 *(oc)* ha quedado demostrado junto con el prefijo *il* como el completo etnónimo *Iloc.*

La enumeración columnar de los siete signos mayores T24 *(il)* –con un afijo no conocido– se ajusta excelentemente al calendario lunar, por el cual se podía leer la duración de la visibilidad de una fase de la luna. El signo acortado debería entenderse como concerniente con la luna invisible el 29avo día.

Nuestra interpretación permite conclusiones adicionales: Una columna de siete grafemas siempre flanquea a los actores y los coloca respectivamente en dos fases consecutivas de la luna. La fase cero de la luna es indicada en la posición 29, por

10) La designación *j (or)* en quiché como "óvalos de líneas bien marcadas" debe interpretarse en relación al cambio de sonido entre y/r en *hoy:* yucateco, *hoy, hoyo,* "agujero hecho con las manos o con palo"; palencano-chol, *joyol, hole,* "agujero"; jacalteco, *hoybil,* "cercado". El Códice Dresden 34c da Chac en lluvia, cuya cabeza está flanqueada por dos gotas gigantes, que por su forma pueden ser colocadas muy cerca de nuestro ejemplo. Yo interpreto esta información de las ilustraciones del dios de la lluvia con referencia a los dioses de la lluvia de Yucatán del tipo *Ah-Hoyaob,* "los que causan llovizna". Compárese Robert Redfield y Alfonso Villa Rojas, *Chan Kom. A Maya Village,* 1934: 115 "All the Chacs generally are commonly called the *Ah-Hoyaob",* " 'the sprinklers' " (Comunmente todos los Chacs son llamados los *Ah-Hoyaob,* "los que riegan"). El Motul tiene, *hoy,* derramar en el suelo algún licor", *hoya,* "regar" (Thompson utiliza la forma *hoyhaa,* "orinar"); Pérez de *hoyenhoy,* "los líquidos espesos o glutinosos derramados". Tal vez halla un cercano nexo entre el tipo de las gotas de Dresden 34c y la joya de pecho de "oyoualli", tipo Dresden 23c y 74 (al dios L) tanto como 48. Los mejores ejemplos de juegos de palabras que serían esenciales para la comprensión de las funciones de los dioses de la guerra con "oyoualli", joyas de pecho, se encuentran en las lenguas de las tierras bajas: yucateco, *oyzah ol,* "entre otras cosas poner miedo, vencer y rendir a otro"; acalan-chontal, *hoya,* "combate"; manche-cholti, *ho (o) yan,* "pleito". Compárese en las tierras montañosas: jacalteco, *howal,* "pleito"; quiché, *oyew,* "enojado", *oyoval,* "ira, cólera, rabia"; cakchiquel, *oyewal,* "cólera, ira". La deducción de Carmack (1973: 327) de *oyew achij,* "el guerrero valiente" del nahua, no me convence.

11) No me refiero tanto a la composición *Nima Quiche,* respectivamente *Cawiquib Quiche* –lo mismo cuando nos referimos a la manera de escribir de otras tribus– sino a una clara denotación *k'iy* (por *q'uiy (chee),* "many (trees)" (muchos árboles).

Estoy siguiendo a Edmonson (1971: 3, n.2) en esta etimología, porque solamente así puede hacerse la correspondencia del náhuatl quauhtlamallan con "Guatemala". Si se trata en realidad de un prefijo que puede asociarse con T121, en tal caso vale la pena considerar una lectura a la manera de Tubingen como *q'uiy, ch'ij* (examinado por el momento por Dütting).

lo que puedo interpretar a I como "señor de la luna creciente" y a II como "señor del cuarto menguante". La función de las dos antorchas no consiste solamente en trasmitir el fuego, sino que también está relacionada con la luz. Tojil, el dador del fuego, reina en el tiempo del cuarto creciente de la luna; Balam Quitzé, el receptor del fuego, reina en el tiempo del cuarto menguante de la luna; el fuego de Tojil es presentado al principio de una lunación, por lo que se le debe considerar como un fenómeno de la tarde o del oeste. Por otro lado, la dirección oriental queda vacante para Balam Quitzé. Se puede concluir que la dirección hacia la izquierda de la serie de jeroglíficos hacia arriba era necesaria a causa del movimiento o dirección hacia la izquerda de la luna.

SIGNIFICADO DEL ANALISIS

Este análisis abre nuevos caminos para una mayor comprensión de los testimonios mayas. Se bosquejarán dos puntos:

1. El nombre *Tojil* también se encuentra en escritura jeroglífica en otras partes. Yaxha Estela 13 (Robicsek 1975, Fig. 200 según Morley) contiene en la parte posterior del ornamento de la cabeza el componente T98: 511-24 = *sum tojil,* "el compañero de Tojil"[12]. ¿Quién fue este compañero? Inmediatamente se encuentran plumas de quetzal y la cabeza de una serpiente, que constituyen los nombres de la "serpiente emplumada" (K'uk'ulkan en las tierras bajas, K'ucumatz en las tierras montañosas, Quetzalcoatl en náhuatl). La correspondencia de Tojil y la serpiente emplumada se puede entender claramente en el Popol Vuh:

"El que se llama Tojil, es el mismo dios que el de la gente Yaqui: (Yolcuat Quitzalcuat) era su nombre.[13] como nosotros lo recibimos en Tulan, en Zuyva."

También los títulos "Aj Tojil, Aj K'ucumatz" (SJ 153, 167) revelan una conexión típica con respecto a las jerarquías. Si la datación de 12 Ahau 3 Mac como 9.18.3. 0.0. es correcta, esto corresponde con la ocurrencia de Yaxha Estela 13 en el año 793 A.D. Además prestaré atención a la abundancia en este monumento de *ox ch'ob* insignias.

En una vasija que aún no se ha expuesto al público (en el Museo Nacional de Antropología de México, Jaina Col. No. 534), cuyo inventario me mostró Andy Seuffert en un dibujo hecho a mano, encontramos los dos signos T511 y T24, que se fusionan en un signo mayor que va a ser designado como T116 (El tiempo de Tojil).

12) Kekchí, *sum,* "compañero"; T98 representa la parte enroscada del "cordón umbilical". Acerca de esta forma compárese el yucateco, *zum,* "soga, liga, cuerda gruesa"; sobre el contenido del símbolo compárese a Tosser (1907: 153) con respecto a Kuvsansum. Es importante en la iconografía maya; compárese a Tosser (1907: 153) con respecto a Kuvsansum. Es importante en la iconografía maya; compárese Robicsek (1975, Figura 146 ff.). Allí la Fig. 149 es una declaración política sobre la relación entre Tikal y Naranjo.

13) Edmonson (1971: 83, n. 60-6): "El Ms. tiene *quitzalcuat".* "The passage makes clear that Quetzalcoatl, Q'uq'kumatz, and Tohil were one and the same deity under different names as far as the Quiche were concerned..." ("El pasaje aclara que Quetzalcoatl, K'ucumatz y Tojil fueron uno y el mismo dios con diferentes nombres, por lo menos en relación con los quichés...").

Al convertir el afijo doble T25 *(calcal)* en un prefijo, se puede considerar en yucateco como "el poder de la voz" –donde Tojil representa al dios del trueno– o se puede relacionar con autosacrificios por medio de la extracción de la sangre de la oreja (compárese Codex Madrid 95a) situación que se relata en el Popol Vuh[14].

2. "La vasija del monstruo portando una antorcha" es el primer testimonio concreto prehispánico del antiguo arte de la escritura de los quichés. El hecho de que los quichés tenían fuentes pictográficas de escritura *(u tz'ibal)* es algo que resulta muy probable con base a investigaciones (Carmack 1973: 11-13). Ahora podemos tener una comprensión más clara con respecto a la cuestión de cómo fueron realizadas dichas figuras pictográficas, en base a la información que nos brinda una pieza de cerámica. Como portadores de información lingüística los elementos pictóricos definen la manera en que se perpetúa la tradición. El estudioso de la escritura conoce el principio de la pictografía ideográfica a través de los antiguos egipcios expertos en escritura, quienes reproducían los nombres de los reyes en artículos de joyería. En tales casos hay que analizar si la información en dicho nivel de escritura fue intencional de acuerdo a la existencia de signos que no pueden ser comprendidos como elementos de las joyas. Signos similares y contradictorios parecen haber tenido importancia en los signos de escritura en uso, para la comprensión del conjunto *k'ak' tojil* por parte del lector.

Estoy convencido de que todavía existen otros "textos jeroglíficos" quichés entre las numerosas cerámicas policromas de las tierras montañosas. Por lo menos en el caso de la "vasija de los tres dioses" de Dumbarton Oaks (Coe 1975: 17-18) esto podría probarse en un estudio especial de dicha vasija.

14) Schultze Jena 115, "ellos horadan las orejas" *(ta xquijut qui xiquin)*. La lectura *calcal tojil* era posiblemente un juego de palabras intencional parecidísimo al *K'ak'al tojil* (compárese *uk'ak'al ri Tojil,* Edmonson 1971: 194, "The Glory of Storm", la Gloria de la Tormenta; Schultze Jena 131, "La fuerza de Tojil"). El *Ah K'ak'* de los lacandones puede entenderse siguiendo a Bruce (1971: 50, 98) como la contraparte del Tojil de los quichés.

LOS SEÑORIOS QUICHES: UN INTENTO DE INTERPRETACION

Por: Horacio Cabezas

A Luis Barrera
y Sergio Delgadillo

El proceso histórico guatemalteco, al igual que el del resto de los pueblos centroamericanos, muestra en nuestros días una gran reestructuración social. Tales cambios obligan a los que nos dedicamos al estudio del hecho histórico, a reexaminar el pasado para tratar de comprender la dinámica de transformación que conlleva este proceso.

Mi análisis sobre los SEÑORIOS QUICHES trata de estudiar un momento de este proceso. Las explicaciones que planteamos respecto al origen y fin de los Señoríos Quichés nos mostrarán cómo grupos invasores "toltecas" impusieron, por medio de las armas y la religión, una relación de sumisión y tributo de las comunidades agrarias hacia ellos. Tal relación nos mostrará, a la vez, la base del poder y grandeza que las minorías teocráticas quichés llegaron a tener.

Asimismo en este análisis se contemplará cómo, a lo largo del proceso, las relaciones se van haciendo cada vez más tirantes a causa de la explotación que sufren las comunidades agrarias. Como veremos, tal situación facilitará la victoria de conquistadores venidos de más lejos –los CASTELLANOS– y la transformación de las relaciones tributarias en serviles, terminándose así los SEÑORIOS QUICHES.

Textos indígenas: sus autores e intereses

Para referirnos a los Señoríos Quichés y poder plantear sobre ellos algunas hipótesis que nos ayuden a entenderlos, debemos examinar primeramente la documentación disponible y el tipo de información que ésta nos proporciona.

Existe abundante documentación indígena. Parte de ella como el *Popol Vuh,* el

Rabinal Achí y el *Memorial de Sololá* forman parte de la historiografía selecta sobre América prehispana. El resto de ella es un buen número de "títulos de tierra" de la segunda mitad del siglo XVI. Estos documentos contienen información minuciosa sobre el pasado precolombino, la conquista y los primeros años de vida colonial.

El tipo de información que nos proporcionan estas fuentes, así como lo puede ser cualquier relación documental, conlleva intereses concretos, según sea la persona o personas que los redactaron. En la mayoría de los casos un documento histórico, sin tener que distorsionar o falsear un acontecimiento, lo puede presentar en formas distintas según sea la persona que lo haya escrito. Los principales acontecimientos del Señorío Cakchiquel, por ejemplo, no están reflejados de igual forma en una versión quiché –Popol Vuh– que en una cakchiquel –Memorial de Sololá–. La presentación de estos mismos acontecimientos varía igualmente en los distintos documentos cakchiqueles –Memorial de Sololá, Historia de los Xpantzay... Y nos podríamos preguntar: ¿Cómo estarían enfocados estos acontecimientos, si por casualidad algún día encontráramos una versión pokomam –pueblo sometido por los cakchiqueles–?

Del ejemplo podemos deducir que un mismo acontecimiento puede ser planteado en formas distintas y que éstas varían, sin necesidad de tener que distorsionar el hecho. La función del relato mismo es la que exige diferentes juicios de valor que respondan a los intereses concretos del grupo a que pertenece el autor.

Por ello, al utilizar la información que nos proporcionan los textos indígenas, tenemos que partir, en primer lugar, del hecho de que son documentos escritos por sectores privilegiados de los que fueron los Señoríos Quichés. En segundo lugar, que ni siquiera podemos decir que exista un texto que refleje el sentir de todo el sector dominante, porque este sentir no existió.

Cada uno de los textos refleja a una parte de las minorías en el poder. Recordemos que si bien es cierto que el Señorío Quiché dominó gran parte del AltiplanoGuatemalteco, no por ello constituyó una unidad granítica o el único Señorío. Sabemos que el Señorío Quiché estuvo compuesto por tres ramas: NIMA QUICHE, TAMUB e ILOCAB, siendo la primera la que controló propiamente el poder. Aún más, que fue uno de los linajes que conformaban a los NIMA QUICHE el que acaparó con exclusividad los principales cargos. Sólo los que descendían del linaje CAWEK tenían derecho a los puestos de honor (Recinos 1975: 104), quedando, desplazados a cargos inferiores los linajes NIJAIB y AJAW QUICHE, y las ramas TAMUB e ILOCAB. De allí que los intereses tengan que ser diferentes: los que convenían a los Cawek, Nijaib, Tamub e Ilocab...

Pero en el Altiplano guatemalteco no sólo existió el Señorío Quiché. Los Cakchiqueles y los Tzutujiles impusieron también su señorío, dominando y subyugando pueblos. E igualmente podemos decir que en cada uno de ellos un grupo familiar era el que controlaba los puestos principales. No hay que olvidar también que entre estos tres señoríos hubo hostilidad, discordia y lucha continua, al tratar cada uno de acaparar las regiones más ricas y pobladas.

Podríamos preguntarnos si tanta división pudo operar e influir para que los intereses de los antiguos grupos dominantes se hiciesen sentir al momento en que se redactaron los texos indígenas. Surge la duda, sabiendo que éstos fueron escritos a partir de la segunda mitad del siglo XVI, cuando ya los castellanos se habían enseñoreado de estas regiones y pueblos. Con el POPOL VUH y el RABINAL ACHI no hay problema. Sus contenidos reflejan claramente intereses de clase: los de los Cawek y los de los Rabinaleros respectivamente. Con el resto de textos indígenas tampoco, porque son títulos de tierras, es decir alegatos presentados por algunos jefes de parcialidades, por antiguos caciques –no por las masas de naturales–, indicando en ellos el lugar que ocuparon dentro del señorío a que habían pertenecido y la jurisdicción territorial que, antes de la conquista hispana, les habían asignado sus señores para que gozaran del tributo de los pueblos que allí habitaban. Los castellanos que no encontraron en Guatemala cantidades considerables de metales preciosos, tuvieron que aprovecharse de las formas de explotación prehispánica. Por ello, no les importó reconocer señoríos y cacicazgos, a fin de poder aprovecharse fácilmente del trabajo de los naturales.

De todo lo anterior podemos deducir que la mayoría de los textos indígenas fueron escritos con el fin de alegar ante la Audiencia méritos antiguos y derecho a jurisdicciones territoriales. En igual forma que cada uno de estos relatos conlleva intereses muy particulares en la información que contienen.

A pesar de ser abundante la documentación que guarda información sobre los Señoríos Quichés, no por ello podemos decir que con ella estén representados los interes de todos o al menos de los principales grupos. Faltan en dichos textos la expresión de las mayorías, la de los que la época prehispana fueron vencidos y rebajados, la de los que fueron sometidos a tributos y trabajos. La razón está en el mismo surgimiento de los Señoríos Quichés, cuando se les prohibió a las masas populares dedicarse a tareas intelectuales (Recinos 1975: 96). Muy distintos hubieran sido los relatos sobre los Señoríos Quichés, si los vencidos hubieran tenido la oportunidad de dejar relatado el proceso de luchas que tuvieron que enfrentar hasta ser vencidos. Por ello no nos queda más que leer entre líneas y descubrir, en las versiones dejadas por los grupos dominantes, las verdaderas causas y motivos del proceso de conquista quiché, la cruda realidad que se derivó para los vencidos y las consecuencias de los muchos años de opresión.

Para explicarnos el desenlace final de lo que fueron los Señoríos Quichés, tendremos que utilizar también fuentes de la historiografía criolla guatemalteca. Estas nos plantearán los intereses que movieron a los castellanos (segundones, curas, frailes, aristocracia hispana...) a realizar tanta violencia y depredación sobre estas regiones. Entre esta historiografía usaremos las obras de los frailes Bartolomé de Las Casas y Francisco Ximénez y la del encomendero Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán. Las tres reflejan interes particulares, pero ayudan a entender la gran transformación social que sufrieron los distintos señoríos que imperaban en Guatemala. La conquista hispana, en efecto, vino a transformar la estructura social prehispánica y a implantar nuevos sistemas de explotación, con nuevas formas de organización y creencia.

Así "la versión de los vencidos", complementada por la historiografía criolla, nos permitirá una mejor comprensión de cómo concluyó una etapa del proceso histórico guatemalteco.

Penetración y conquista:
Inicio del primer Señorío Quiché

El proceso histórico guatemalteco se inició cuando grupos humanos nómadas lograron asentarse en distintas regiones del país, al haber incorporado a su modus vivendi la producción agrícola. Sin embargo, el desarrollo material de estos pueblos no fue homogéneo y así, mientras en las *tierras bajas del Atlántico* las actividades humanas evolucionaron en tal forma hasta constituir lo que conocemos como CIVILIZACION MAYA, en el *altiplano* se formó una cultura con rasgos diferentes. Las excavaciones arqueológicas hechas en el Altiplano no manifiestan la espectacularidad urbanística, ni las grandes dimensiones arquitectónicas, ni mucho menos las técnicas refinadas en el trabajo de la cerámica.

Sabemos que la civilización maya llegó a su fin a mediados del siglo X de nuestra era. Tal colapso maya no fue sino el resultado de invasiones "toltecas", acompañadas al mismo tiempo de sublevaciones populares contra las minorías teocráticas explotadoras. Con ello cesó el desarrollo material, cesaron los grandes centros urbanos, parte de la población que había servido de base para el desarrollo técnico y científico quedó sometida a los invasores, y el resto logró eludir la nueva explotación internándose en las selvas tropicales peteneras.

Las culturas que se desarrollaron en el Altiplano, en donde la explotación de las mayorías no había llegado a grados elevados, sufrieron como los centros urbanos del Petén, las invasiones guerreras de grupos toltecas. La presencia tolteca en el Altiplano ha quedado demostrada plenamente a través de las narraciones históricas contenidas en los textos indígenas guatemaltecos. Estos señalan cómo en el Altiplano habitaban muchos y muy numerosos pueblos, con bastantes oficios y riquezas (Recinos 1975: 30, 64, 124, 128, 131). Explican así mismo como los grupos invasores no eran muy numerosos pero sí dados a la guerra, con una religión que servía para aterrorizar a los pueblos y que eran grandes codiciadores de las riquezas ajenas (Recinos 1975: 39, 96, 110, 121, 122, 124, 131; Carmack 1979: 94).

Los textos indígenas nos presentan este proceso de conquista ya en forma poética (conquista de Xibalbá en el Popol Vuh) o en formas narrativas (Memorial de Sololá, parte histórica del Popol Vuh, Título de los Señores de Totonicapán...).

La conquista tolteca de los pueblos que habitaban en el Altiplano fue planificada. El ansia de tributos y de riquezas fue lo que movió a los pueblos que residían en el Golfo de México a lanzarse a la aventura guerrera.

> *"Entonces se nos dijo,* —señala el Memorial de Sololá— *en verdad, grandes serán vuestros tributos. No os durmáis y venceréis, no seréis despreciados, hijos míos. Os engrandeceréis, seréis poderosos. Así poseeréis y serán vuestros los escudos, las riquezas, las flechas y las rodelas. Si se os tributan piedras preciosas (jade), metal, plumas verdes y azules, canciones por vosotros despreciadas, vuestras serán también; seréis más favorecidos y se os alegrarán los rostros. Las piedras de jade, el metal, las plumas verdes y azules, las pinturas y esculturas, todo lo que han tributado las siete tribus os alegrará los ojos en vuestra patria; todos seréis favorecidos y se os alegrarán los ojos con vuestras flechas y vuestros escudos. Tendréis un jefe principal y otro más joven. A vosotros los trece guerreros, a vosotros los trece señores, a vosotros los jefes de igual rango, os daré vuestros arcos y vuestros escudos. Pronto se van a alegrar vuestros rostros con las cosas que recibiréis en tributo, vuestros arcos y vuestros escudos. Hay guerra allá en el oriente, en el llamado Zuyua; allá iréis a probar vuestros arcos y vuestros escudos que os daré. ¡Id allá, hijos míos! Así se nos dijo cuando fuimos a Tulán (Recinos 1950: 56).*

Posteriormente trataron de justificar su acción, señalando que habían realizado la conquista porque los pueblos que habitaban estas regiones gustaban hacer la maldad, incitaban a la discordia, eran falsos de corazón, envidiosos y tiranos (Recinos 1957: 96). Sin embargo, sus escritos mismos se contradicen al anotar informaciones que permiten una mejor explicación. Los documentos, en efecto, señalan que en estas regiones habitaban muchas gentes que podrían ser empleadas a su servicio, ocupándolas en hacer "cacharros, apastes y piedras de moler maíz", pueblos que pudiesen tributarles (Recinos 1957: 83), lugares con esmeraldas y piedras preciosas que eran el orgullo de estos pueblos (Recinos 1957: 39). En otras palabras, fue la codicia de riquezas la que los hizo lanzar una ofensiva sangrienta contra pueblos en que el desarrollo defensivo y ofensivo no era muy avanzado. Necesariamente, la superioridad de las armas ostentadas por la minoría invasora se hizo sentir sobre los pueblos del altiplano.

En un principio éstos se extrañaban de cómo iban desapareciendo poco a poco sus habitantes.

> *"He aquí* —señala el Popol Vuh— *cómo comenzó el robo de los hombres de las tribus por Balam Quitzé, Balam Acab, Mahucutah e Iqui Balam. Luego vino la matanza de las tribus. Cogían a uno sólo cuando iba caminando, o a dos cuando iban caminanado, y no se sabían cuándo los cogían, y en seguida los iban a sacrificar a Tohil y Avilix. Después regaban la sangre en el camino y ponían la cabeza por separado en el camino. Y decían las tribus: ¡El tigre se los comió! Así comenzó el rapto de la gente cuando los brujos cogían a las tribus en los caminos y los sacrificaban ante Tohil y Avilix y Hacavitz; pero a sus (propios) hijos los salvaron allí en la montaña" (Recinos 1975: 122-123).*

Tarde se percataron los pueblos de la violencia planificada a que estaban sujetos. Tarde buscaron la unidad para defenderse de los invasores. Su consigna "QUE TODOS SE LEVANTEN, QUE SE LLAME A TODOS, QUE NO HAYA UN GRUPO NI DOS GRUPOS DE ENTRE NOSOTROS QUE SE QUEDE ATRAS DE LOS DEMAS" (Recinos 1975: 124) ya no pudo lograr su cometido, porque los invasores ya estaban bien defendidos en las montañas y contaban con mejores armas (Recinos 1975: 131).

Después se les dijo a los vencidos que su derrota era consecuencia del poder de los dioses toltecas —Tojil, Awilix y Jakawits— y que por lo mismo tenían que ser los servidores de los quichés por toda la vida (Recinos 1975:131). Todo esto pasó cuando los invasores quichés estaban fortificados en Jakawits.

Las avanzadas guerreras toltecas estuvieron conformadas por grupos distintos, pero el que los comandó en un principio fue el grupo quiché. Por ello fueron también los quichés los que primero tuvieron la oportunidad de estructurar su Señorío.

El Señorío Quiché logró subyugar a los pueblos que habitaban la región de la Verapaz (Recinos 1975: 122), que fue donde iniciaron su conquista, y se extendió por lo que actualmente son los departamentos de El Quiché (Recinos 1975: 131), Totonicapán, Quetzaltenango (Recinos 1975: 142) y todo lo que es el suroccidente del país (Recinos 1957: 77).

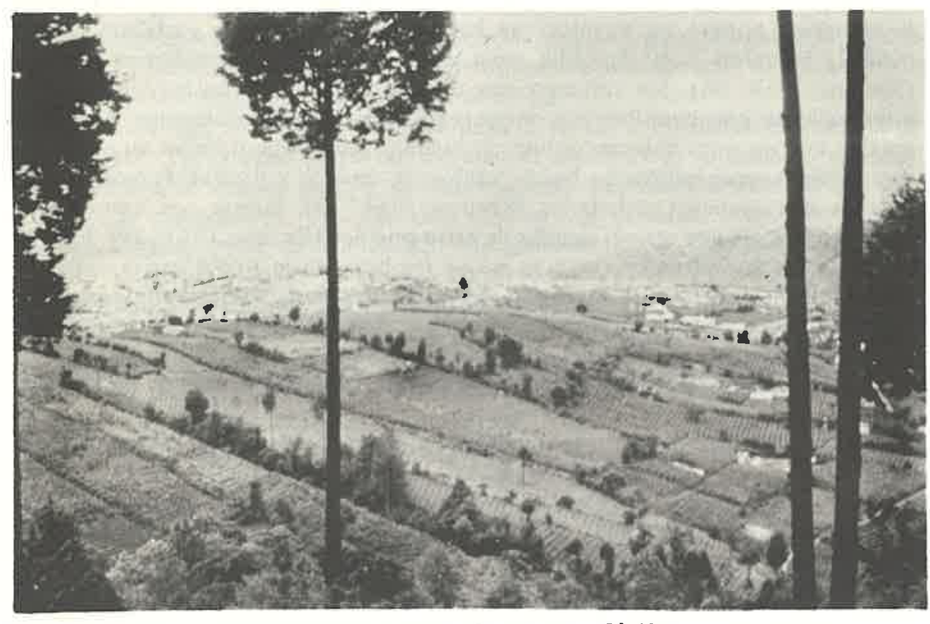


Fig. 2 — El valle de quezaltenango visto desde San Francisco El Alto.

La lucha la enderezaron contra los grupos Pokom, Mames, Uspantecas, Ixiles, Pipiles... El sentido de la lucha varió según las circunstancias. En algunos casos los pueblos se sometían antes de entrar en batalla, como fue el caso de Mazatenango, Cuyotenango, Zapotitlán, Samayaque y Sambó, pues conociendo los tormentos que habían sufrido sus vecinos de Xetulul, prefirieron reconocer a los Señores Quichés y obedecerles como sus tributarios (Recinos 1957: 77, 79). En otros casos, algunos pueblos se rindieron después de presentar batalla como sucedió a los Pokomames (Recinos 1957: 189). Unos pocos lucharon hasta ser derrotados completamente, y en consecuencia esclavizados, heridos y asaeteados contra los árboles y destruidas sus moradas hasta los cimientos (Recinos 1975: 142).

Los resultados les fueron favorables a los quichés porque eran gentes capacitadas para la guerra y a la vez estaban bien armados con lanzas, escudos, arcos y flechas (Recinos 1957: 105). Además, antes de proceder a la conquista de una región situaban avanzadas en lugares estratégicos y fortificados, desde donde observaban y conocían la región y los pueblos que planeaban conquistar (Recinos

1975: 143). A la vez, de antemano elegían a los que iban a ser los jefes de las tierras que pensaban ocupar, para que así se esforzasen por conquistarlas (Recinos 1950: 236).

La implantación del Señorío Quiché significó el establecimiento de mecanismos permanentes de control y de sumisión que facilitó a las minorías en el poder tributos y presentes en forma continua.

> *"Y ahora que nos has conquistado* —señala el Memorial de Sololá— *seremos vasallos de tu trono y tu poder. Como un solo hombre te serviremos" (Recinos 1950: 75).*
>
> *"Entonces se rindieron todas las tribus. Humilláronse los pueblos ante Balam Quitzé, Balam Acab y Mahucutah.*
>
> *—Tened piedad de nosotros, no nos matéis, exclamaron.*
>
> *—Muy bien. Aunque sois dignos de morir, os volveréis (nuestros) vasallos por toda la vida, les dijeron" (Recinos 1975: 131).*
>
> *"Y estando ya los pueblos sometidos y terminada su grandeza, las tribus ya no tenían ningún poder y vivían todas dedicadas a servirles diariamente" (Recinos 1975: 134).*

Habían logrado lo que tanto codiciaban y que les llevó a una guerra de conquistas. Desde entonces fueron grandes sus tributos, se lograron engrandecer y fueron poderosos.

Consolidación del primer Señorío: el de los Quichés

Conforme el grupo invasor quiché fue ampliando sus conquistas, en igual forma fue estableciendo nuevos centros de dominio y ubicando su centro de poder en sitios estratégicos. A esto obedeció la migración desde su primer centro Jakawits a Pismachí y luego a K'umarcaaj. El hecho es que los centros de poder se fueron convirtiendo, con el tiempo, en lugares defensivos y de muy difícil acceso, ya que con ello los grupos dominantes buscaban salvaguardarse de los continuos levantamientos de los pueblos explotados. Así sabemos, por ejemplo, que Pismachí fue fortificada para contrarrestar una rebelión interna entre el mismo sector dominante, cuando los Ilocab querían destruir a los Nima Quichés (Recinos 1975: 138).

Claro está que la construcción de estos centros urbanísticos fortificados fue hecha por los pueblos sometidos. Pero después se les dijo que "no fue engañándolos, ni robándolos, ni arrebatándolos violentamente", sino que la hicieron por la obligación que tenían de servir a sus señores (Recinos 1975: 141). Fue desde las edificaciones de estos lugares, las Casas Grandes *(nim ja)*, desde donde se administraron las extensas regiones conquistadas a través de una estructura de poder muy rígida.

El poder político arrancaba de los NIM JA donde mantenía su hegemonía el linaje de los Cawek de los NIMA QUICHE, ocupando los principales puestos de mando. De allí, por delegación, el poder pasaba a los centros urbanos intermedios *(chinamit)*, donde los jefes menores *—aj ts'a lam, utsam chinamital* (Recinos 1950:



Fig. 3 — Vista aérea de Utatlán, capital del reino quiché.

236), caciques o cabezas de *chinamital* (Ximénez 1965: 123)– administraban a las mayorías poblacionales que residían desparramadas por quebradas y montes (Ximénez 1965: 48). Es decir que en realidad desde los centros intermedios *(chinamit)* se administraban las poblaciones tributarias. Al respecto señala Francisco Ximénez (1965: 98):

> *"Tenían unos como alguaciles, que servían de llamar y convocar al pueblo y andaban de casa en casa señalando el tributo que cada uno debía pagar al rey, o al señor. También si alguna cosa se ordenaba en casa del rey y su corte para que viniese en noticia de todos, éstos iban por toda la tierra y lo publicaban pregonándolo. En lo tocante a las* rentas del rey y señores *había este orden, que todo venía a un montón y de allí le daban al rey su parte, después daban a los señores según cada uno era y después daban a los oficiales y a quien el rey les hacía mercedes" (el subrayado es mío).*

Del texto se deduce que los Señores de los *chinamit* estaban encargados de controlar y recaudar el tributo de grupos familiares, "casas".* Por ello, el hecho de que los grupos familiares conquistados pertenecieran a un *chinamit* no significó en ningún caso que el Señorío Quiché propiciara un sistema igualitario.

En este rígido sistema de poder todos los miembros del sector dominante pertenecían a una misma élite familiar. Estos, desde sus centros de mando –los

* "casa" en el castellano colonial tuvo también el significado de familia, grupo familiar.

nim ja y los *chinamitales*– no necesitaron de la tenencia directa de la tierra para aprovecharse del trabajo de las mayorías. De hecho, los pueblos vencidos gozaban de autonomía en lo referente al uso de sus tierras. Bartolomé de Las Casas plantea cómo los jefes de los grupos familiares eran los encargados de distribuir la tierra dentro de sus componentes, y asimismo de resolver los problemas entre las familias (Las Casas 1958: 355). En igual forma los textos indígenas, al hablarnos del proceso de conquista realizado por los Quichés, nos plantean la imposición de tributos –piedras preciosas, plumas, miel, cangrejos, algodón, maíz, frijol, cacao, pataxte, frutas, pescados, telas... (Recinos 1950: 88, 246; 1975: 134, 148)– la imposición de trabajos artesanales y domésticos, entrega de mujeres. Muestran asimismo cómo el fin de la conquista quiché no consistía en esclavizar o sacrificar a las mayorías, sino en tenerlos bajo control para aprovecharse de su trabajo sin tener que intervenir ellos en forma continua en la supervisión de las actividades productivas (Recinos 1957: 79; 1975: 96, 131, 143). Es decir, los Señores Quichés sólo poseían indirectamente la tierra a través de la renta continua significada en el tributo y trabajo de las comunidades sometidas.

El poder quiché se consolidó en la medida que logró establecer un control sobre el trabajo de los pueblos. Esto les fue posible al crear una división tajante entre ellos y las masas humanas dispersas por barrancas y montes. En efecto, sólo los que descendían en línea directa patrilineal del grupo conquistador tenían derecho al ejercicio del poder ya sea en los centros principales *(nim ja)* o en los centros intermedios *(chinamital)*. La separación entre la ciudad y el campo obedeció a la situación clasista que obligaba a los últimos a vivir en una continua dependencia, sometidos a la entrega de tributos, ya sea en productos de la tierra o en trabajos (Recinos 1950: 246).

Pero no era con gusto que los pueblos hacían el tributo, dice el Popol Vuh (Recinos 1975: 149-143);

"Llenos de dolor llegaron a entregarlo". Y el no pagar el tributo significaba la muerte y el que les destruyesen sus viviendas y sembrados.

> *"A los que se ensoberbecían contra los señores queriendo alzarles el homenaje y obediencia* –haciendo el cronista Ximénez (1965: 166) el análisis desde una perspectiva feudal– *y que no les pagasen sus tributos ahorcábanlos".*

Fue el trabajo de las comunidades, el de las personas que habitaban por barrancos y montañas, el que permitió el engrandecimiento de las minorías. Así, mientras los primeros vivían sumidos en actividades laborales, en las que el excedente producido no les pertenecía, las minorías urbanas, beneficiadas por su posición con dicho excedente, lo aprovechaban no sólo en su subsistencia, sino también como mercancía para el intercambio comercial. Las diferencias y desigualdades en la actividad productiva y en la utilización de lo obtenido, permitieron a las minorías dominantes dedicarse a actividades intelectuales, administrativas, artísticas, comerciales, religiosas... Por ello es que en los centros urbanos existía una gran división laboral –sacerdotes, administradores, artesanos... Por eso mismo, en los centros urbanos existía actividad comercial, no para las mayorías que carecían de excedente alguno que intercambiar, sino exclusivamente para las minorías. Esta

actividad, claro está, no la realizaban los linajes hegemónicos; generalmente eran comerciantes extranjeros los que andaban por los diferentes centros urbanos. También se sabe que algunos linajes inferiores, como el de los Ilocab, realizaron tal actividad (Recinos 1957: 65).

Fue tan compleja la vida en los centros urbanos quichés que se dio en ella la existencia de esclavos –de tipo patriarcal– y de grupos humanos sometidos a actividades propiamente serviles (Carmack 1979: 85). Pero realmente no fue la actividad de siervos y esclavos la que mantuvo la grandeza de los señoríos, sino la actividad comunal de las poblaciones rurales tributarias.

La diferencia entre las minorías y las mayorías fue clara en muchos aspectos. Hasta en la vestimenta se notó, pues mientras los primeros utilizaban algunas prendas, las mayorías (maseguales) andaban desnudos y a lo más "con unas vendas que cubrían sus partes vergonzosas" (Ximénez 1965: 122).

El Señorío Quiché encontró su principal sostén en la religión –RITUALISMO– que impuso a los vencidos.

> *"Si debemos perecer por medio de estos raptos* –señala el Popol Vuh en boca de los que iban a ser vencidos– *que así sea; y si es tan grande el poder de Tohil, Avilix y Hacavitz, entonces que sea nuestro dios este Tohil" (Recinos 1975: 124).*

Desde el comienzo de la conquista, la religión fue para los quichés una de sus principales armas. Las primeras manifestaciones de violencia las realizaron cuando aprisionaban gentes en los campos para sacrificárselas a Tojil (Recinos 1975: 123). Sus victorias, a la vez, las celebraban ofrendando sacrificios humanos a sus dioses a fin de aterrorizar a sus enemigos (Ximénez 1965: 80). Hasta el acto de pagar el tributo estaba revestido de ritualismo religioso. Dice el Popol Vuh (Recinos 1975: 146):

> *"Los pueblos hacían primero sus sacrificios ante Tohil y después iban a ofrecer sus respetos al Ahpop y al Ahpop Camhá. Luego iban a presentar sus plumas ricas y su tributo ante el rey. Y los reyes a quienes sostenían eran el Ahpop y el Ahpop Camhá, que habían conquistado sus ciudades".*

La religiosidad que impusieron a los pueblos llegó a extremos mayores, al obligarlos a creer que sus señores eran dioses o hijos de dioses (Recinos 1950: 245; 1975: 146; Carmack 1979: 69).

La estructura social quicheana fue pues una relación entre tributarios y señores –el parentesco jugaba un rol determinante en ambos casos– en la que los primeros, con una tenencia indirecta de la tierra, debían tributar a sus señores a través de un mecanismo de control bastante complejo. En este mecanismo la religión –cuya principal manifestación era el sacrificio humano– y las armas fueron los pilares fundamentales.

Lucha por la hegemonía

Durante el siglo XV se consolidó el Señorío Quiché. Pero no había terminado de imponer su hegemonía y ya tenía problemas.

Los Ilocab fueron los primeros en rebelarse, al ver como los Nimá Quichés se quedaban con los principales puestos del poder. En efecto, a ellos no se les había permitido tener Casa Grande –*nim ja*–. "Sólo dos tenían Casas Grandes– dice el Popol Vuh, las dos ramas de la familia –los Quichés y los Tamub–" (Recinos 1975:137). Su rebelión, sin embargo, fue aplastada. El Popol Vuh relata con lujo de detalles la forma en que fue sofocada la rebelión (Recinos 1975: 137).

> *"Sólo llegaron a morir, fueron capturados y cayeron en cautividad y no fueron muchos de entre ellos los que lograron escapar.*
> *En seguida comenzaron a sacrificarlos; los de Ilocab fueron sacrificados ante el dios, y éste fue el pago de sus pecados por orden del rey Cotuhá. Muchos fueron también los que cayeron en esclavitud y en servidumbre; sólo fueron a entregarse y ser vencidos por haber dispuesto la guerra contra los Señores y contra la ciudad. La destrucción y la ruina de la raza y del rey del Quiché era lo que deseaban sus corazones; pero no lo consiguieron. Allí creció el temor a su dios, sentían terror y se llenaron de espanto todas las tribus, grandes y pequeñas, que presenciaban la llegada de los cautivos, los cuales eran sacrificados y matados por obra del poder y señorío del rey Cotuhá, del rey Iztayul y los de Nihaib y de Ahau Quiché".*

No había pasado mucho tiempo de esta sublevación cuando nuevamente surgieron discordias entre el sector dominante quiché por el acaparamiento de poder. Las disensiones fueron entre los que componían el grupo Nimá Quiché –los Cawek, Nijaib y Ajaw Quiché– y la lucha terminó hasta que se amplió y permitió una mayor participación en los puestos de mando. Señala el Popol Vuh (Recinos 1975: 139):

> *"Esta fue, pues la causa de que se dividieran y que se volvieran unos contra otros, y se arrojaran las calaveras de los muertos, se las arrojaran entre sí.*
> *Entonces se dividieron en nueve familias, y habiendo terminado el pleito de las hermanas y de las hijas, ejecutaron la disposición de dividir el reino en veinticuatro Casas Grandes, lo que así se hizo".*

Hasta este momento las luchas y discordias se daban entre ellos mismos, cuando sólo existía el Señorío Quiché de K'umarcaaj. Pero una vez que se engrandecieron al ampliarse el número de pueblos tributarios con la conquista del occidente y de la costa sur, las disputas fueron mayores. En efecto, los quichés no quisieron reconocer que sin los cakchiqueles les hubiera sido difícil realizar tales conquistas. Los textos cakchiqueles sobre el particular señalan (Recinos 1957: 137, 145).

"Los quichés comenzaron la pelea; pero después de empujarlos a la guerra (a los zotziles) se marcharon, regresaron a sus casas y no quisieron pelear más".
"Al amanecer entraron al pueblo y le dieron fuego. No lo conocieron los quichés. Llevaron gran cantidad de riquezas y de dinero, el tesoro del pueblo de Cohá. Y como los quichés de Cabek ocultaron mucha cantidad, los zotziles y tukuchés los insultaron. Así fue la primera derrota, cuando los zotziles y tukuchés los vencieron con sus flechas y sus escudos.
De esta manera fue el incendio del pueblo por la gente en unión de Quicab. Luego entraron en consulta allí mismo en la ciudad. Primero recogió Quicab los huesos de su padre allí en Cohá. En seguida trasladaron y juntaron los pueblos conquistados, cuyos nombres son: Cumatz, Tuhal Vinac, Behay, Tzitzol, el gran pueblo del rey de Zakuleu, el pueblo de Chimekenyá, Xelahub, que habían quemado antiguamente Ah Chiyú y Ah Chi Cakix, Halic y Tabanal. Estos son los nombres de los pueblos que conquistaron los tzotziles y tukuchés".

Los cakchiqueles fueron pueblos dedicados con exclusividad al ejercicio de las armas desde el principio de la conquista quiché (Recinos 1950). Fueron pues sus méritos los que les permitieron engrandecerse y asentarse muy cerca de K'umarcaaj en Chiawar, pues servían como soldados en la defensa del Señorío Quiché (Recinos 1957: 161).

Su presencia, sin embargo, no era grata a los herederos del Señorío Quiché, a los hijos del Ajpop Q'uik'ab. Estos ambicionaron en forma anticipada el poder real y codiciaron las piedras preciosas, los esclavos y la gente de su padre: por ello se amotinaron y encabezaron una lucha cruenta contra su padre. Pero para poder llevar a cabo sus intentos, tenían que destruir primero el principal baluarte del Ajpop o sea los cakchiqueles (Recinos 1950: 98). La rebelión creció. Los cakchiqueles, antes de estrar en combate, aconsejados por Q'uik'ab, abandonaron el sitio de Chiawar y fueron a fortificarse sobre el monte Ratzamut en Iximché, donde constituyeron su Señorío (Recinos 1950: 100). Lo planteado hasta aquí es lo que se deduce de una narración cakchiquel –Memorial de Sololá–. El cronista Ximénez (1965: 59) supone, al respecto, que fue la ambición de mandar lo que los hizo emigrar. Tal afirmación viene a complementar el planteamiento anterior porque indica que los hijos del Ajpop tenían suficientes razones para envidiar y desconfiar de los cakchiqueles. Y aún más, sabemos que los cakchiqueles desde Iximché emprendieron en forma inmediata una serie de conquistas.

Los cakchiqueles sometieron, en efecto, a muchos pueblos pokomames y de la costa sur (Recinos 1950: 103). Mantuvieron a la vez una prolongada lucha contra el Señorío de los tzutujiles (Recinos 1950: 80) y especialmente contra el de los quichés (Recinos 1957: 133-149), motivadas todas estas contiendas por el ansia de controlar las regiones más pobladas y ricas.

El engrandecimiento obligó a los cakchiqueles a fortificar su centro de poder en Iximché para defenderse no solamente de sus enemigos principales –los quichés y los tzutujiles– sino que también de una de sus parcialidades, la de los Akajales, y sobre todo de los pueblos que explotaban.



Fig. 4 — Edificios de Iximché, capital del reino cakchiquel.

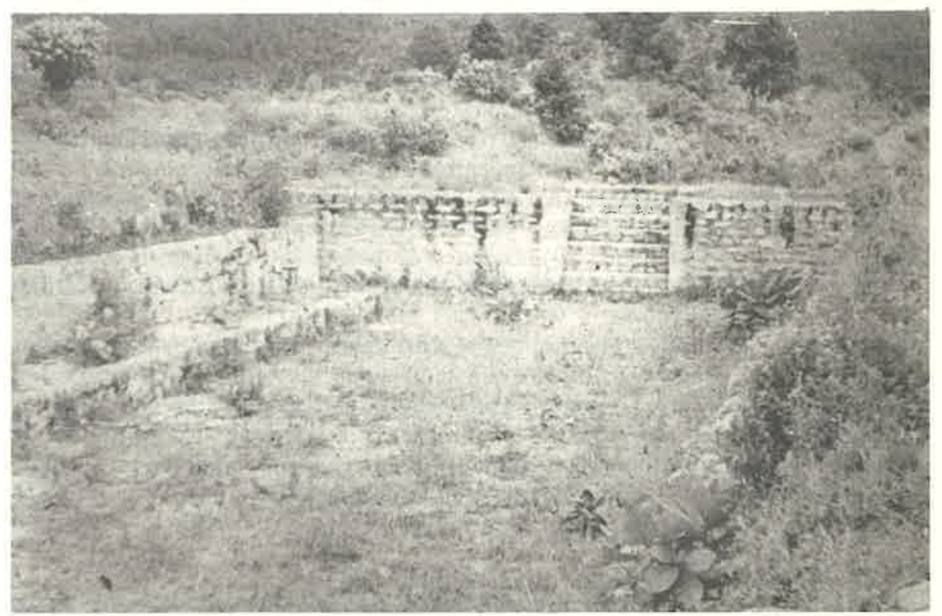


Fig. 5 — Campo de pelota en Iximché.

De la gran invasión tolteca, tres grupos fueron los que lograron concretar sus conquistas en Señoríos. Los primeros fueron los quichés, después los cakchiqueles y los tzutujiles. Los tres, a fines del siglo XV, eran grandes enemigos y vivían en continuas luchas porque esa era la única forma de sostener y mantener la base de su señorío: *la explotación tributaria de comunidades agrarias.*

El final de los Señoríos Quichés

Antes de la llegada de los castellanos a Guatemala, existían en el Altiplano tres grandes Señoríos indígenas en continuas contiendas ya con los pueblos que explotaban o ya entre ellos mismos, al tratar de quitarse unos a otros los pueblos tributarios.

Tal situación no sólo fue favorable sino aprovechada por los castellanos para conquistar fácilmente estos Señoríos, reduciéndolos primeramente a la esclavitud y después al trabajo servil.

Estas luchas, lejos de lo que parece a primera vista por los documentos, no fue encaminada contras las masas indígenas que vivían dispersas por montes y barrancas, sino contra los que habitaban centros urbanos. La lucha, por lo mismo, fue más bien entre la soldadesca que habitaba los poblados: "únicamente partieron los hombres de la ciudad", dice el Memorial de Sololá (Recinos 1950: 125), y los castellanos, auxiliados estos últimos por indígenas tlaxcaltecas. Al principio, la población de la mayoría de las comunidades agrarias estuvo propiamente al margen. Su lucha y oposición comenzó hasta que recayó sobre ellos no sólo la explotación de sus antiguos dominadores, sino también la de los nuevos conquistadores.

Las minorías que dominaban los Señoríos Quichés difícilmente pudieron resisitir a la soldadesca castellana, ya que ésta por un lado venía mejor armada, y además los señoríos no gozaban del respaldo popular ni de unidad interna. De hecho, desde los primeros enfrentamientos una de las ramas componentes del Señorío Quiché —los Nijaib— no sólo se sometieron sino que se prestaron a colaborar con los castellanos para vencer a los Cawek en K'umarcaaj (Recinos 1957: 88, 91-92; Gall 1963: 29). Después de pasada la conquista, la Audiencia premió esta acción con el reconocimiento del Señorío de Momostenango (Recinos 1957: 96-105).

Y por si fuera poco, la división que se daba dentro del mismo Señorío Quiché, vino a debilitarlos más el conflicto que tenían con los otros dos señoríos. Los cakchiqueles, por ejemplo, enviaron gente armada para ayudar a los castellanos en la matanza de los quichés (Recinos 1950: 125), y a la vez contribuyeron con los españoles al sometimiento de los tzutujiles y los de *Panacat —Escuintla—* ayudándoles a destruir sus moradas y colaborando en las matanzas (Recinos 1950: 12, 127).

Posteriormente los cakchiqueles son los que tienen que huir de los castellanos que los acosaban con la ayuda de los quichés.

Los Señoríos indígenas del Altiplano guatemalteco fueron vencidos en poco tiempo por los castellanos (1524-1530). El verdadero terror comenzó cuando los castellanos empezaron a esclavizar, herrando a los naturales y obligándolos a

entregarles y extraerles oro de los ríos (Recinos 1950: 128, 133-134).

Los primeros años de lo que fue el Reino de Guatemala se caracterizaron por la acción de los castellanos de esclavizar a los naturales. Tal situación era caótica porque sólo significaba el enriquecimiento de unos pocos y la disminución creciente de los naturales. Por ello la Corona tuvo que intervenir, imponiendo toda una estructura política para el Reino de Guatemala: la *Audiencia*. Esta inició sus actividades liberando a los nativos de la esclavitud, pero sometiéndolos al trabajo y tributo servil en favor de los castellanos (Recinos 1950: 135, 140). Así empezó a estructurarse en Guatemala el sistema de servidumbre que habría de perdurar hasta muy entrado el siglo XX.

Con la conquista hispana terminaron las relaciones de poder prehispánico, pero no del todo. Fueron acogidos en la nueva estructuración, ya que lo que interesaba a los castellanos era un mecanismo de control. Por ello permitieron que se conservara la subordinación que las comunidades agrarias —los maseguales— habían tenido hacia sus "Señores", los antiguos cacicazgos y los sistemas de parentesco —parcialidades—. Esto último les sirvió enormemente en la formación de los barrios de los *poblados de indios* (ver en Crespo 1968, Título Cagcoh y Título Sacapulas). Una vez formados los "pueblos de indios", a los conquistadores sólo les bastó controlar a los "señores" y "principales" indígenas a través de los Cabildos y sobre todo de la Iglesia —Cofradías—.

Antes de que se formasen los "pueblos de indios" ya se había procedido a "doctrinar" a los naturales (Recinos 1950: 140). Una vez organizados los pueblos, los curas tenían que ver en todos los aspectos principales de la vida municipal. Por ejemplo, en el control de la nueva forma de trabajo *(repartimiento)* y tributo *(encomienda)* serviles, eran los Curatos los que proveían la principal información con sus registros de bautismos, matrimonios y defunciones; lo mismo se puede decir de las fechas para el pago del tributo que era en las fiestas de San Juan y Navidad (AGI: Guatemala 128). Era tal su autoridad que podían castigar y cambiar a las autoridades de un pueblo.

En el nuevo sistema, las autoridades del cabildo —alcaldes y regidores— y los "principales" no tuvieron más función que la de ser sumisos servidores de los castellanos, ya que estaban sujetos a un estricto control por parte de los Justicias Mayores y los curas. Tales cambios señalan la implantación de una nueva estructura social por haber variado fundamentalmente las antiguas relaciones tributarias. Los mismos respondieron en el fondo al cambio que se operó en lo relativo a la tenencia de la tierra. De hecho, a las comunidades agrarias de naturales se les sacó de sus montes y barrancas para concentrarlos en poblados. Con ello desapareció la libertad de que disponían antes para trabajar las tierras en que vivían. Desde entonces tuvieron que trabajar en las tierras ejidales de los poblados o en tierras pedidas en alquiler a sus "principales" o a los castellanos para poder producir no sólo lo que les era indispensable para subsistir, sino que sobre todo el tributo que debían pagar al Común del Pueblo y al Encomendero (Recinos 1950: 153, 185, 196).

La reducción de los naturales a poblados fue una política que hizo aflorar el verdadero sentido de la forma prehispánica de tenencia de la tierra. Con la conquista, la tierra comenzó efectivamenty a tener dueños directos. El recogimien-

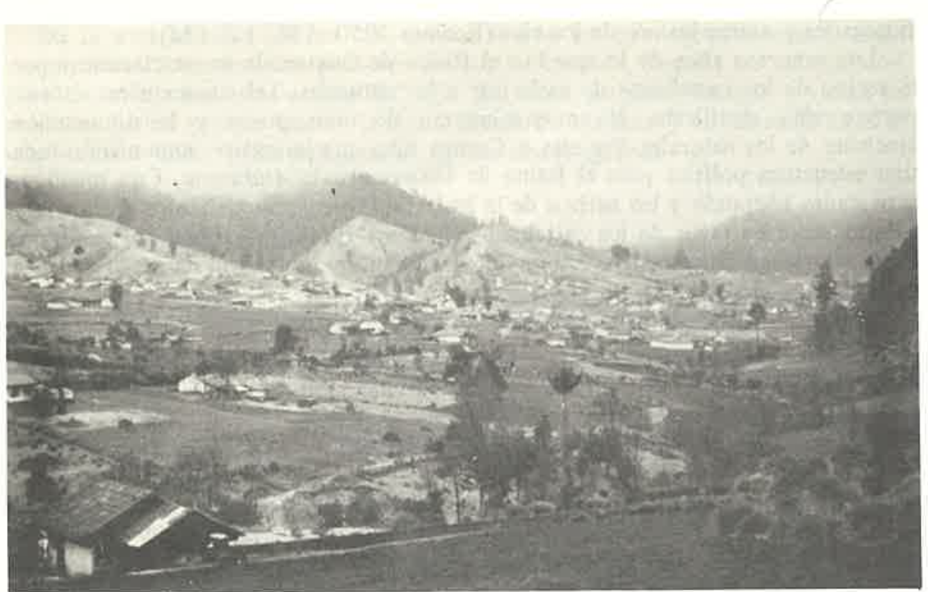


Fig. 6 — Una típica aldea del occidente de Guatemala.

to de cacicazgos por parte de la Audiencia no significó otra cosa que el de adjudicar en propiedad a las antiguas clases dominantes parte de la tierra que había estado bajo su jurisdicción cuando constituían Señoríos.

La conquista hispana en Guatemala vino a ser más benigna con la mayoría de los sectores dominantes prehispánicos que lo que ellos habían sido cuando conquistaron el Altiplano. La mayor parte de ellos, en efecto, conservaron sus antiguos privilegios y llegaron a constituir la *aristocracia nativa* que, fundiendo sus intereses con los de la *aristocracia criolla*, prosiguió dedicada a la explotación de la mayoría de los naturales.

Conclusiones

Hemos tratado de explicar, a lo largo de esta exposición, cómo el surgimiento de los Señoríos Quichés no fue otra cosa que el establecimiento en el Altiplano guatemalteco de estructuras despótico-tributarias.

Los datos que hemos manejado así lo indican. La unidad dialéctica campo-ciudad nos mostró en el fondo de la relación entre comunidades agrarias y teocracias militares urbanas, en la que los primeros constituyeron la base y la posibilidad de ser de los segundos.

Con la conquista castellana tal unidad dialéctica se transforma al implantarse predominantemente, por un lado, la propiedad privada de la tierra –disminuyendo consecuentemente las tierras para el común de las gentes–, y por otro al establecerse la obligación de los naturales, a excepción de los "principales", de trabajar en las tierras de los nuevos poseedores. La relación ya no fue entonces TRIBUTARIA sino SERVIL. Los Señoríos Quichés desaparecen y se inicia en el proceso histórico del país "LA PATRIA DEL CRIOLLO".

EL POPOL VUH COMO ETNOGRAFIA DEL QUICHE

Por: Robert Carmack

No hay libro indígena de mesoamérica con la fama mundial del Popol Vuh. Se trata de una merecida fama, aunque no se puede negar la gran importancia de otras obras, como los Anales de los Cakchiqueles, los códices Mayas, los libros del Chilam Balam, los códices Mixtecas y Mexicanos, y otros libros mexicanos como Ixtlilxochitl, Chimalpahin, Tezozomoc, Sahagún, etc.

Al mismo tiempo que se reconoce la importancia del Popol Vuh se ha producido una tendencia peligrosa a interpretarlo como algo más de lo que originalmente se entendió. Me refiero a la tendencia de usarlo para fines muy diferentes de aquellos para los que fuera escrito, en un proceso en que se distorsiona el contenido de ese gran libro. En especial quiero analizar esas interpretaciones del Popol Vuh, en que se le saca de su contexto local para usarlo en la consideración de asuntos más generales. Antes de entrar a discutir estas "extensiones" del Popol Vuh, quiero hacer hincapié en que no estoy totalmente opuesto a tales usos. Tampoco deseo dejar la impresión de que los acepto en un plano de igual validez o calidad científica. Antes bien, lo que aquí me propongo es recordar que tales usos no nos ayudan mucho a comprender el libro en sí y que, por otra parte, fácilmente lo distorsionan.

En tiempos pasados, en especial en el siglo XIX, el Popol Vuh fue considerado como una fuente para reconstruir la prehistoria. El abate Brasseur de Bourbourg (1857), particularmente, creyó ver en los mitos de Xibalbá la evidencia de un antiguo reino cuyo centro se localizaba en Palenque. A los héroes gemelos, Junajpú y Xbalanqué, se les consideró como invasores nahuas que por intermedio de una doncella de Xibalbá establecieron alianzas maritales. Para Brasseur de Bourbourg, los quichés fueron invasores bárbaros que llegaron en días poco remotos y se establecieron en la vieja capital nahua de Utatlán.

Las ideas de Brasseur han tenido una fuerte influencia. Historiadores serios como Milla, Bancroft y Villacorta han sido desorientados por ellas. Inclusive un investigador tan bueno como Recinos no pudo evadir dicha influencia totalmente. Recinos (1953), en efecto, creía que Xibalbá era un recuerdo del "Viejo Imperio"

maya de las tierras bajas, localizado al norte del Quiché. Otros autores como Girard (1952) han perpetuado esta interpretación errónea hasta el presente.

Menos perniciosa ha sido la tendencia de ver en el Popol Vuh procesos universales, o por lo menos, procesos que ocurren también en otras partes del mundo. Esta tendencia tiene una larga historia. Ximénez (1929) por ejemplo, vio en el libro elementos cristianos, aunque indudablemente introducidos por Satanás; también vinculó las migraciones quichés descritas en el Popol Vuh con las antiguas tribus de la Biblia. Ximénez, asimismo, creyó que la lengua usada en el libro fue la madre de las demás lenguas de centroamérica y una hija de la lengua edénica. También Brasseur (1857) participó de esta tendencia universalista. Creyó ver en el gran libro el desarrollo de un feudalismo quiché, seguido por una revolución "burguesa" en tiempos de Q'uik'ab. Desde su perspectiva europea, el abate alegó que los quichés usaron un *esprit egalité* para fundar una nación libre.

Más tarde, los anglosajones, como por ejemplo el folklorista Spence, examinaron el libro y creyeron hallar temas universales entre los indígenas americanos. Spence (1908) habló del gran pájaro que vuela sobre las aguas para crear el mundo y de la migración mítica en que se cruza el agua en divisiones de cuatro. Sin llegar a extremos, los alemanes hallaron también universalismos en el Popol Vuh; Schultze Jena (1944) por ejemplo, identificó la bajada de Junajpú y Xbalanqué a Xibalbá con un mito astral del mundo antiguo.

Muchos estudiosos modernos señalan con insistencia la influencia cristiana en el Popol Vuh (verbigracia, Contreras 1963). El caso más reciente es el de un estudioso contemporáneo (Acuña 1975), quien ha afirmado que el Popol Vuh es un producto "cristiano - europeo" y que su autor pudiera ser un misionero dominico. Sin llegar a negar cierta influencia cristiana en el Popol Vuh, el análisis que aquí se presenta demuestra la improbabilidad de dicha posición. Este es otro ejemplo de los intentos de interpretar el libro como algo ajeno o más general de lo que es.

Hay otra propensión a extender la interpretación del Popol Vuh, en la cual he participado yo. Se trata de usarlo como una fuente para estudiar lo mexicano. Un punto de debate durante la colonia fue la relación entre los quichés descritos en el Popol Vuh y los mexicanos. Los dominicos, como Las Casas y Remesal, aceptaban una importante influencia mexicana sobre los quichés, pero los franciscanos y sus amigos como Fuentes y Guzmán negaban eso, y decían que la influencia era al revés. Mucha de esa confusión se clarificó después, especialmente por medio de los excelentes análisis de los alemanes Stoll, Termer y Schultze Jena.

En tiempos recientes, varios estudiosos norteamericanos, mexicanos y guatemaltecos, han creído hallar rasgos "toltecas" en el Popol Vuh. Por ejemplo Nicholson (1957) ha podido demostrar que los hechos reportados en el Popol Vuh sobre la vida del rey K'ucumats se tergiversaron para conformarlos con la vida del gran rey tolteca Quetzalcoatl. Y esa tendencia "mexicanista" se ve en la reciente traducción del Popol Vuh por Edmonson (1971), quien frecuentemente halla etimologías mexicanas para nombres usados en el libro. Obviamente, por haber participado en la tendencia que reflejan estos estudios (Carmack 1968), no niego la validez de los mismos, pero es importante hacer notar que se está usando el Popol Vuh para fines translocales.

Como era de esperarse, el Popol Vuh se ha utilizado extensivamente para estudiar la cultura yucateca y otras culturas generalmente conocidas como *mayas*. Esto es explicable puesto que los autores del Popol Vuh son representantes de la gran civilización y familia lingüística maya. Además, parece que no hay otra fuente maya, claramente traducible, que contenga mitología, historia, y otros datos socioculturaless de igual calidad y cantidad. A pesar de todo esto, debemos recordar que tales usos "mayistas" representan incluso otra extensión del Popol Vuh y también corren cierto peligro de distorsión.

Relacionar los casos del uso del Popol Vuh con fines mayistas sería revisar casi toda la historia de los estudios mayas. Dos grandes mayistas, Morley y Thompson, usaron muchos datos del Popol Vuh para sus interpretaciones, en especial Thompson. Este es un *modus operandi* de mucha aceptación entre estudiosos de los mayas hasta la actualidad. Recientemente, por ejemplo, Michael Coe (1973) ha afirmado que la relación del Popol Vuh sobre la bajada a Xibalbá por Junajpú y Xbalanqué provee un marco de referencia para la interpretación de muchas escenas que aparecen en las cerámicas clásicas de las tierras bajas. Se nota además, un creciente uso del Popol Vuh entre los epígrafos, en sus intentos por traducir los jeroglíficos mayas de tiempos clásicos.

Se podría discutir mucho más sobre las extensiones que se han hecho del Popol Vuh para interpretar otras culturas y sucesos. Y ello sin tocar todos esos trabajos no estrictamente científicos, para los cuales el Popol Vuh ha sido una fuente de inspiración: escritos literarios, didácticos, políticos, indigenistas, etc. Mi propósito por ahora se reduce a señalar la tendencia de usar ese gran libro para propósitos que sobrepasan sus propios fines originales. Sostengo que no se ha dedicado suficiente atención al libro mismo con respecto a ¿por qué se escribió? ¿Cuál es el tipo de su literatura? ¿Cuál es su lenguaje? ¿Cuál es la historia que relata? ¿Cuál la cultura que encierra?

En lo que sigue intento trabajar el libro en sus propios términos, con referencia a un solo aspecto. La pregunta que me propongo investigar es la siguiente: ¿hasta qué punto es el Popol Vuh una etnografía del pueblo que habitó el Quiché en el tiempo en que se escribió el libro? Creo que estudios de esta índole nos ayudarán en cuanto nos proporcionen una base para extender más acertadamente el Popol Vuh hacia la interpretación de otras situaciones y culturas. Tales estudios nos darán una idea de las extensiones y limitaciones culturales internas del propio libro. Por lo demás, el libro mismo merece un enfoque propio, independiente de otros muchos usos que pudiera tener. La cultura quiché es tan digna de estudio como lo son la mexicana, la maya clásica y la europea.

Geografía Política

La geografía política del Popol Vuh es bastante extensa en relación con Mesoamérica. Hallamos referencias a Tula y a las siete cuevas y barrancas del centro de México; a los Olomán, Quenech Ajaw y Zuiwá de Tabasco en la costa del Golfo; a Nimxob y Carchá en Verapaz; a pueblos circunvecinos de Quiché como los mames, los cakchiqueles, los tsutujiles (Ajtsiquinajá), sacapultecos

(Lamak'is, Cumats, Tujaljá, Uchabajá, Chumilajá), los aguacatecos (Balamijá, Acul Winak), los pokomames y los pipiles. También hay referencias a varias provincias del reino quiché: Rabinal, Zacualpa (Pamak'a), Sajcabaja, Chichicastenango (Chuwilá), Zaculeu, Totonicapán (Chuwí Mik'iná), Joyabaj, Ixtahuacán (Siyajá) Quezaltenango (Xelajú), Momostenango (Chuwá Ts'ak) y Santa María Chiquimula (Tsolojché). Pero todas son referencias muy breves, sin detalles, que no representan el enfoque principal del libro. Mis propios estudios revelan una geografía política local, perteneciente al área central quiché. Examinemos algunos de los detalles.

Nuestras investigaciones recientes han aclarado que el lugar a donde primeramente llegaron los antepasados quichés, según el Popol Vuh, es una región no muy lejos de Utatlán. Se trata de una pequeña zona montañosa que está a pocos kilómetros, al norte. Casi todos los lugares mencionados en el Popol Vuh todavía se conocen por sus nombres antiguos en esa zona. Así, el monte Chipixab, donde los grupos se repartieron los terrenos, es un cerro que sirve de mojón entre San Bartolomé Jocotenango y San Andrés Sajcabajá. Jakawits, la primera capital quiché, es un sitio arqueológico al lado de Santa Rosa Chujuyup, aldea de Santa Cruz del Quiché. El *nimacakjá,* que según el Popol Vuh fue encontrado por los quichés en Jakawits, no es un "templo rojo" como habíamos pensado, sino un "río rojo" que se halla en Chujuyup. Asimismo, *atinibal Tojil,* el baño donde los héroes quichés fueron tentados por las doncellas es el "río caliente" que se halla en este mismo sistema de ríos y no en Rabinal como se ha creído. Además, el lugar al pie del Jakawits donde los quichés fueron atacados por los enemigos, según el Popol Vuh, todavía se conoce por Xetinamit, el nombre que aparece en el libro.



Fig. 7 — Cerro Chitinamit, el antiguo Jakawitz, primera capital quiché.

Usando documentos antiguos y la buena ayuda de informantes nativos de Chujuyup, ha sido posible identificar los demás lugares de la historia temprana mencionados en el Popol Vuh: *Patojil* y *Pawilix,* donde se establecieron los primeros templos a los dioses quichés; *Amak'Tam* y *Uquin C'at,* los primeros centros de los confederados Tamub e Ilocab; Sakiribal, la sierra sobre cuyas cumbres celebraron los quichés, por primera vez, la venida de la Estrella de la Mañana. Se trata de la sierra que divide Chujuyub de las llanuras quichés y que todavía se llama "Sakiribal". Ha sido muy importante aprender que toda esa historia aparentemente legendaria tuvo lugar en una zona tan pequeña, muy cerca de Utatlán y bastante conocida en la actualidad.



Fig. 8 — Ruinas de Patojil, antiguo oratorio de los quichés.

También es necesario reconocer que la salida del pueblo quiché de su primera capital Jakawits hacia el valle de Quiché no representó una migración larga ni total. El Popol Vuh menciona la fundación de cuatro pueblos antes de establecerse en Pismachí, incluyendo Culba Cawinal, un sitio arqueológico lejos de Quiché, en Cubulco, cerca del río Negro. El Título de Totonicapán (n.d.) al describir la migración, menciona 21 lugares antes de llegar a Pismachí. Un estudio cuidadoso de estos lugares, usando el texto original y no la traducción de Chonay, revela que todos los lugares, menos Cawinal, se localizan en el área central de Quiché. Por ejemplo, Chiq'uix y Chich'ac parecen haberse situado en el actual Chichicastenango y los otros lugares mencionados por el Título de Totonicapán (n.d.) se hallan en territorio del Quiché central (en los pueblos actuales de Santa Cruz del Quiché, Chichicastenango, San Pedro Jocopilas, Santa María Chiquimula, San Antonio Ilotenango, Chiché y Chinique). Así, cuando el Popol Vuh describe el traslado



Fig. 9 — Sakiribal, *"lugar del alba"*, sitio sagrado mencionado en el Popol Vuh.

desde la capital de Jakawits hacia Pismachí, se trata de sólo unos pocos kilómetros de distancia. Parece que las referencias de Cawinal tienen que ver con una alianza política entre los quichés y los señores de ese pueblo y no una migración hacia allá.

Algo todavía más limitado fue el traslado, registrado en el Popol Vuh, de la capital quiché desde Pismachí hacia K'umarcaaj (Utatlán). Los sitios arqueológicos de Pismachí y Utatlán se hallan en dos mesetas, separadas por unos trescientos metros.

Aunque el Popol Vuh no la identifica, la capital Ilocab se halla también sólo a trescientos metros al otro lado de Utatlán. Nó esperábamos encontrar los tres centros políticos de la confederación quiché tan concentrados en una zona de menos de 4 kilómetros cuadrados de extensión.

El análisis de un Título de Tamub nos ha permitido aclarar otro aspecto importante de la geografía política del Quiché tal como ella aparece en el Popol Vuh. Me refiero a una zona extraurbana en donde, según el Popol Vuh, los quichés establecieron soldados para proteger su reino. El Popol Vuh presenta una lista de esos lugares, que según nos indica el Título de Tamub, realmente consiste de dos listas. Una contiene las provincias del reino localizadas afuera del territorio quiché, como por ejemplo la Costa. La otra lista contiene territorios locales o *calpules;* éstos eran "estados" militares que rodeaban a Utatlán y se llamaban: Uwilá, Chulimal, Sakiya, Xajbaquiej, Chitemaj, Wajxaklajuj, Cabrikán, Tsabik'ak', Junajpú. Todos son cantones situados en el área quiché al oriente de Utatlán.

Otros títulos que complementan el Popol Vuh, proveen los nombres de calpules o estados adicionales: Tsiquín, C'ulchip, Choboló, C'akolquiej, Chinic, Tsucaj,

Q'uisic, Tucub y Raxajá. Hay, además, una lista de los territorios rurales de los Tamub y es posible reconstruir los de los Ilocab. Trabajando con esos títulos antiguos, varios mapas coloniales y republicanos, y con la ayuda de informantes actuales, ha sido posible demostrar (Carmack 1979) que toda el área rural alrededor de Utatlán se dividió en territorios de este tipo, bien identificados y organizados. La mayor parte de los sucesos mencionados en el Popol Vuh tiene lugar en esta zona central. Así, por ejemplo, cuando el Popol Vuh nos informa sobre el ascenso en rango de algunos soldados plebeyos, explica que tuvo lugar en Xebalax, Xekamak' y Chulimal. Son sitios locales dentro de los calpules y territorios rurales, donde los indígenas contemporáneos todavía tienen altares sagrados para llevar a cabo sus ceremonias.

Etnoecología

He analizado (Carmack 1979), el Popol Vuh con el propopósito de descubrir el ambiente conocido por los autores del libro. Se puede probar que ellos describen una ecología correspondiente en gran parte con el área quiché. De este modo, la etnoecología viene a ser otro aspecto del Popol Vuh que demuestra su firme base en las condiciones locales del Quiché. En lo que sigue, presento sólo unos pocos ejemplos con los cuales se puede comprobar este tipo de localismo ecológico.

Los autores del Popol Vuh proveen un contraste dramático entre la ecología del Este *(relebal k'ij)*, la cuna de los antepasados, y la del Quiché. El Este es un lugar rico en maíz blanco y amarillo, pataxte, cacao, zapotes, anonas, jocotes, nances, matasanos y miel (Villacorta 1962: 218). Sigo creyendo que se refieren de ese modo a las tierras bajas de Tabasco y Veracruz en el Golfo de México. En contraste con el Este, los cultivos de su propio pueblo, en el Quiché, son los familiares de los altos: maíz blanco, frijoles, chile, maguey. Además se mencionan con frecuencia otros bienes silvestres tales como copal, frijoles del Tz'ité, hongos, tabaco, aguacates, pajón.

Cuando el Popol Vuh describe la producción de maíz (Villacorta 1962: 119ff), se refiere al sistema de milpa de los altos de Quiché. Los agricultores del Popol Vuh limpian el bosque de los cerros *(q'uechelaj)* con hacha *(ikaj)* y azadón *(xoquem)*, y prepran la tierra con palo *(moquem)*. Luchan contra la rapiña de los animales y la invasión de las gramas silvestres. Al fin, recogen las mazorcas *(jal)* en redes, para llevarlas a la troje de la casa. Aun hoy día, en el Quiché hay lugares donde la milpa se trabaja de manera casi idéntica a esta descrita por el Popol Vuh.

Ocurre una inversión ecológica interesante en el Popol Vuh. Los autores utilizan elementos ecológicos ajenos al Quiché para hablar de lugares mitológicos y metafóricamente distantes. Así, por ejemplo, el árbol "Sangre de Dragón", la piedra obsidiana y el jícaro, que no son nativos del Quiché, juegan un papel importante en la ecología de Xibalbá. Igualmente, como hemos anotado, el paraíso del Este se manifiesta por elementos extraños: zapotes y otros frutos tropicales, plumas multicolores y conchas.

El panorama ecológico que domina el Popol Vuh es típicamente el de los altos. Repetidas veces los autores explican que su tierra consiste de "montañas y llanos"

(juyup tak'aj), palabras que para ellos significan el mundo. Cuando se crea el mundo, es un mundo de altos, con montañas, llanos, rocas, barrancas, ríos y lagos. La vegetación creada consiste de bosques de pino y ciprés, lianas y matas. Los animales son nativos de los altos: cascabeles, víboras, lagartos, sapos, coyotes, venados, puercos de monte, tacuazines, ratones, murciélagos.

El Quiché del Popol Vuh es un área con muchos bosques y aun hoy día, después de muchos siglos de explotación todavía lo es (Veblen 1975). Este aspecto ecológico es enfatizado en el Popol Vuh por medio del nombre que se da al área: Paq'uiché', "lugar de muchos árboles". En el libro frecuentemente se mencionan árboles y muchos nombres de lugares en quiché derivan de ellos. Tal vez el único elemento ecológico que en el Popol Vuh sea más prominente que los árboles son las montañas, otra fiel representación de la ecología del Quiché. De igual manera, la frecuente mención del venado, un animal común en tierras altas como Quiché, está acorde con la ecología local.



Fig. 10 — Llanos y barrancos de la región central quiché.

Un aspecto no menos importante es la distinción que hace el Popol Vuh entre la zona montañosa de Chujuyup, donde se inició el reino quiché y la zona de llanos del Quiché, donde floreció el reino con su capital de Utatlán. Los autores se refieren al primer hogar como un lugar de montañas y bosques. La descripción de Patojil como un cerro cubierto de árboles envueltos en musgo y bromelias e infestado de tigres y serpientes, es la situación que encontré (menos los "tigres") al visitar ese monte al sur de Chujuyup. En las montañas de Chujuyup todavía se ven los musgos y se oyen los aullidos de los coyotes y otras fieras, tal como lo describe el Popol Vuh.

Los llanos del Quiché, en cambio, se describen en el Popol Vuh como una serie de barrancos que separan a los pueblos *(Ciwan tinamit)*. En vez de árboles, animales y montañas se mencionan matas secas, viejas cañas y sembrados. Parece que el primer hogar del reino, entre las montañas, se guardaba como sagrado y mágico mientras el nuevo centro en el valle del Quiché tenía un aspecto político y secular. Todavía es así; los chimanes del Quiché a menudo visitan diversos altares sagrados entre las montañas de Chujuyup.

Una notable diferencia entre la ecología presentada en el Popol Vuh y la que actualmente hallamos en el Quiché tiene que ver con la explotación de recursos especiales. Nuestra fuente habla de la fabricación de inciensos, cal, petates, telas de corteza, algodón, maguey, cuero, alfarería y otros productos. En el presente se fabrican inciensos en Santa María Chiquimula, cerámica simple en San Pedro Jocopilas y telas de algodón en Chichicastenango, pero en general las viejas artesanías han desaparecido. También se han perdido por completo otras artesanías especiales mencionadas en el Popol Vuh: talla en madera, trabajos en piedras preciosas, chasqueo de piedra, pintura de cerámica y jícaras, metalurgia (Villacorta 1962: 16, 37, 136). En general se trata de artesanías que requerían recursos inexistentes en el Quiché y es digno de notarse que desaparecieron cuando los españoles eliminaron el sistema de tributo indígena.

Simbolismos

En gran parte del simbolismo del Popol Vuh, aun el más esotérico, se usan como punto de referencia elementos muy literales y concretos del pueblo quiché que no hemos comprendido lo suficiente. Hace poco se descubrieron ejemplos que ilustran este punto, a través de investigaciones hechas en las ruinas arqueológicas de los antiguos pueblos de Utatlán, Pismachí, el Resguardo y Chisalin. Es posible identificar elementos en la mitología, la sociología y la religión del Popol Vuh con los edificios y complejos de edificios de estos sitios. El libro provee un campo fascinante para la integración de la arqueología y la etnohistoria, campo éste que mis colegas y yo estamos explorando actualmente. Me limito a dar unos pocos ejemplos seleccionados de ese rico campo.

El primero entre los dioses del Popol Vuh era Tojil, traído al Quiché desde el Este por los antepasados. Un cuidadoso examen sugiere que Tojil tenía muchos aspectos en la religión quiché: fuego, tempestad, cielo, estrella de la mañana, guerra y sacrificio humano, fuerzas éstas generalizadas y bien conocidas entre los dioses de otros pueblos mesoamericanos. Pero el Popol Vuh encierra otra identificación más personal de Tojil, según ciertos pasajes del texto original del *Título de Totonicapán* (s.f.). Parangonando este Título con el Popol Vuh es posible suponer que Tojil sea el mismo Junajpú, quien, junto con Xbalanqué desciende al bajo mundo (Xibalbá) y conquista a los señores de la muerte. Como Junajpú, Tojil sería joven, cazador, patrón del juego de pelota y el día 20 del calendario sagrado. Y, por la apoteosis de Junajpú, Tojil sería el sol, "el corazón del cielo".

Este último aspecto, creo, es lo que más caracteriza a Tojil en el Popol Vuh: el dios sol, joven, guerrero-cazador, fuerza, luz. Este simbolismo tuvo una represen-



Fig. 11 — Indígenas moliendo barro para hacer cerámica.

tación concreta en el templo de Tojil ubicado en K'umarcaaj. Nos informa el Popol Vuh que el templo se elevaba encima del pueblo, desde un punto central. Su gran altura y su sitio central simbolizaban en forma física ese soldado y centinela. Pero el lenguaje del Popol Vuh sugiere un simbolismo aún más rico. Se dice que el templo era la casa del dios, proyectado sobre el pueblo como un gran órgano varonil *(rochoch c'abawuil chunic'ajal uwi tinamit).* Debe ser el falo, el volcán de K'umarcaaj, la personificación del principio masculino. Ciertos dibujos del Título de C'oyoi (1973) sugieren que bóvedas de forma fálica dieron expresión directa a ese principio.

La arqueología ha revelado que este complejo simbólico relacionado con Tojil tuvo su expresión concreta en un templo cuyos restos todavía se ven en Utatlán. Se ha observado su posición en medio de la plaza central del sitio. Tuvo escalinatas en tres lados, señalando su dominio por las diferentes direcciones. Su dirección principal hacia el Este, por donde sale el sol, demuestra su relación íntima con ese

cuerpo astral. Gracias a los dibujos de Rivera y Maestre (1834), sabemos que se elevaba por encima de los demás edificios del sitio. Parece que había una conformidad precisa entre los conceptos simbólicos de Tojil y su manifestación física en K'umarcaaj.

Sería posible dar muchos otros ejemplos similares a este de Tojil. Por ejemplo, las 24 "casas grandes" *(nim ja)* mencionadas en el Popol Vuh no se refieren sólo a una organización abstracta de linajes. También tenían su manifestación concreta en edificios que realmente eran grandes casas. No se trata sólo de edificios nombrados en honor de los linajes que los habitaban. Nuestros autores se refieren a los edificios mismos que debieron ser literalmente 24 en K'umarcaaj. Tan era así que en algunos casos los edificios tenían nombres diferentes a los de los linajes residentes; por ejemplo, Cujá y Ts'iquín eran las Casas Grandes de los linajes Ajpop y Ajpop C'amjá respectivamente. Por medio de la arqueología estamos en vías de descubrir esos 24 edificios y revelar su construcción y sistema de ornamentación. Ya sabemos que se trata de edificios rentagulares más bajos que los templos. Hemos podido identificar algunos con sus antiguos linajes residentes, y esperamos poder identificar algún día los 24.

Un ejemplo adicional nos permitirá resumir varios puntos relacionados con el simbolismo quiché del Popol Vuh. Es el mismo mito de Junajpú y Xbalanqué relatado en la primera parte del libro, donde no parece tener una relación estrecha con la parte final más histórica. Nuestros estudios nos llevan a creer que también se trata de otro caso de simbolismo con referencias locales, aun cuando los localismos no agoten su interpretación.

Ya hemos propuesto que el dios Tojil tenía aspectos de Junajpú, el héroe principal del mito de la bajada a Xibalbá. El mismo Popol Vuh y otros títulos indígenas nos permiten afirmar además que Awilix, la consorte de Tojil tenía el aspecto de Xbalanqué. Tal como Xbalanqué llegó a ser la luna en el mito del Popol Vuh, Awilix era una diosa lunar, femenina, occidental. Tojil y Awilix expresaban para los Quichés un fuerte dualismo: el sol y la luna, el día y la noche, el cielo y el bajo mundo, el este y el oeste, el hombre y la mujer, la guerra y el hogar. Aparentemente era un dualismo que los quichés apreciaban en el mito de Junajpú y Xbalanqué, pero la versión del Popol Vuh lo revela sólo indirectamente.

Por ahora, el punto clave es que este dualismo quiché se representara concretamente en los templos de Tojil y Awilix en K'umarcaaj, que según la arqueología estaban frente a frente en la plaza central de Utatlán. El templo de Tojil miraba hacia el este y el de Awilix hacia el oeste. Si estos dos personajes del gran mito –Junajpú y Xbalanqué– tienen su expresión en la erección de edificios en K'umarcaaj ¿no es posible que otros elementos tengan parecida expresión? El estudio del Popol Vuh, con esta pregunta en mente, me hace pensar afirmativamente que el mito sí tiene otras expresiones concretas similares.

Otro edificio de la plaza principal de Utatlán que se relacionara con el mito es el campo de pelota. Recordemos que Junajpú e Xbalanqué jugaron a la pelota sobre la faz de la tierra y después lucharon contra los señores de la muerte al jugar pelota con ellos. La construcción peculiar del campo de juego en Utatlán, en un hoyo rectangular, sugiere la representación de Xibalbá mismo, o sea el bajo mundo. La pelota con que jugaban los antiguos quichés se llama *quic',* "sangre", lo

que nos recuerda a Xquic', la hija del señor de Xibalbá que fue fertilizada por Jun Junajpú. Nos sugiere también que el campo de pelota tenía aspectos femeninos, peligrosos y oscuros. La bajada de los jugadores al campo pudiera simbolizar la bajada por "El negro camino" *(k'eka be)* de Xibalbá. El juego recreaba la lucha mitológica entre la vida y la muerte y no dudo que la sangre expresada en la pelota fue la derramada en los sacrificios humanos. Sospecho que los marcadores simbolizaran la cabeza de Junajpú o la de Jun Junajpú, quienes fueron decapitados en Xibalbá.

En resumen, sugiero la hipótesis de que los elementos principales del mito de la bajada a Xibalbá tenían una representación concreta local en la erección de los edificios en la plaza central de K'umarcaaj. He postulado que los templos de Tojil y Awilix expresaban simbólicamente a Junajpú y Xbalanqué. El campo de pelota situado al lado de estos dos templos, se presenta como el camino y lugar de Xibalbá. Podemos agregar que el altar de calaveras, el *tsumpan*, jugaba un papel importante. En Utatlán, este altar estaría situado entre el templo de Tojil y el campo de pelota y ello nos recuerda al árbol de jícaras de Xibalbá en el cual se colgó la calavera de Jun Junajpú. Desafortunadamente, el Popol Vuh no habla del *tsumpán*, pero nos dice que los Quichés llamaban al jícaro, "calavera de Jun Junajpú". Así el lenguaje del Popol Vuh sugiere la relación postulada. Tal vez el sitio cerca del arbol de jícaras, llamado en el Popol Vuh *Pucbal chaj*, "lugar de polvo y cenizas", tuviera también una expresión física. Se trata del lugar donde fue enterrado Jun Junajpú y pudiera ser un lugar sagrado cerca del altar de calaveras en la plaza de K'umarcaaj.

Finalmente, se puede postular otra relación con un localismo contenido en este mito. Puede ser algo de mucho interés, aunque parezca bastante especulativo. Me refiero a las cañas *(aj)* de la abuela (Xmucané) sembradas en memoria de Junajpú y Xbalanqué cuando estos bajaron a Xibalbá. Ellas florecerían o se marchitaban de acuerdo con el estado bueno o malo de los héroes. El Popol Vuh nos explica que las cañas se convirtieron en una especie de altar frente al cual quemaba copal la abuela. Se nos da a entender que llegó a ser como el Prototipo de altar de casa, el lugar de recepción *(c'ul nic'aj ja)*. Parece que las cañas de este altar, "las vivas cañas" y su suelo, "la tierra allanada", simbolizaban la fuerza masculina *(nic'ajal)* de Junajpú. ¿Sería posible que K'umarcaaj tuviera también un altar de recepción donde se quemaba copal a las cañas simbólicas de Junajpú? Sospecho que este detalle simbólico tan importante en el mito pudiera tener su representación en K'umarcaaj, precisamente en el "llano" de la plaza central.

Hace muchos años Brasseur (1861) sugería que el nombre de K'umarcaaj, que quiere decir "cañas podridas o viejas", pudiera derivarse de esas viejas cañas sembradas por Xmucané. En general los quichés dieron nombres a sus pueblos con los cuales expresaban un aspecto de su ecología. Esto sugiere que K'umarcaaj se nombrara así por cierta caña que crecía en el lugar antes de la fundación del pueblo. Sin embargo, es posible que con el tiempo el nombre de K'umarcaaj tomara un significado metafórico adicional. Si es válida nuestra hipótesis de que los Quichés representaran elementos de este mito del Popol Vuh con edificios específicos en su pueblo, entonces el nombre de K'umarcaaj podría recordarles las viejas cañas de la abuela. Como hemos visto, el centro de K'umarcaaj pudo haber

proyectado los elementos básicos de ese gran mito por medio de sus edificios, altares y relaciones espaciales.

Historia Posthispánica

El Popol Vuh es primordialmente una relación de la religión, organización política e historia de la comunidad quiché prehispánica. Además tiene una pequeña historia y relación cultural de la misma comunidad durante los primeros años de la conquista española. Comparada con otras crónicas, como por ejemplo los *Anales de los Cakchiqueles*, la historia posthispánica del Popol Vuh es limitada. Sin embargo, sus datos posthispánicos son de mucho interés y merecen más atención de la que han recibido por parte de los estudiosos del libro. Es una historia muy provincial, así que representa todavía otro localismo más del Popol Vuh.

Las primeras frases del libro demuestran que los autores estaban muy conscientes de las nuevas condiciones en que vivían. Nos explican que ya están bajo "la palabra de Dios y la cristiandad". Cuando escriben, "Este es el principio de la antigua historia aquí en el lugar llamado q'uiché' ", se refieren a Santa Cruz del Quiché y no a K'umarcaaj. Esta interpretación se confirma por la mención de *tinamit q'uiché*, una frase nunca usada en el Popol Vuh para referirse a K'umarcaaj. Y en otra frase que se escribió en una de las últimas páginas del libro (Villacorta 1962: 335), nos dicen que ya habían abandonado K'umarcaaj.

Parece que K'umarcaaj fue reconocido como pueblo por los españoles en los primeros años de la colonia. Dicen los autores del Popol Vuh que K'umarcaaj fue bendecido por el obispo. Ximénez (1929: 115) confirma este hecho, explicando qué:

> *"Utatlán... es el que hoy se dice Santa Cruz del Quiché (dándole aqueste título, el Ilustrísimo y Reverendísimo Señor Don Francisco Marroquín cuando por el año de 1539 estuvo en aquella Corte y bendiciendo el paraje, colocó y levantó el estandarte de la fe signo de Nuestra Redención, en el mismo lugar en que tantos años había reinado el Príncipe de las tinieblas en aquel ídolo Tohil en señal de trofeo y vencimiento)".*

Ximénez claramente distingue el "paraje" de Utatlán (K'umarcaaj) del pueblo de Santa Cruz, que aparentemente se formó después de 1539.

Los autores del Popol Vuh obviamente no recordaban su pueblo como el lugar del "Príncipe de las Tinieblas". Nos dicen que era un lugar encantador, donde habían vivido los grandes reyes magos K'ucumats y Q'uik'ab. Estos viejos edificios que todavía podían verse en Utatlán se describen como "bellos" (lok'bal). Los autores terminan el libro lamentando la pérdida de todo eso y afirmando el hecho de que la gente quiché había sido congregada en el nuevo pueblo de Santa Cruz *(mixutzinic chi conojel q'ueche' Sta. Cruz ubi')*.

Según un dibujo de 1550 D.C., por entonces ya había una catedral en el lugar de Santa Cruz (Carmack 1973: 12, 62).

Los quichés experimentaron duras presiones de los españoles durante los primeros 25 años de la conquista. Los misioneros habían quemado sus libros,

como dice Las Casas (1958: 346), "pareciéndoles, por lo que tocaba a la religión, en este tiempo y principio de su conversión quizá no les hiciese daño". Y los funcionarios seculares habían quitado los derechos económicos de los jefes políticos quichés. Escribe Zorita (1942: 204) que:

> *los que estaban a la sazón por Señores en el pueblo que llaman de Utatlán, de quien toma su nombre toda la provincia, tan pobres y miserables como el más pobre indio del pueblo, y sus mujeres hacían las tortillas para comer, porque no tenían servicio ni con que lo mantener, y ellos traían el agua y leña para sus casas".*

El Popol Vuh refleja la situación drástica de esos primeros años pero también el



Fig. 12 — Joven quiché caminando en las ruinas de Utatlán.

mejor trato que comenzaron a recibir después de medio siglo. Cuando los autores dicen que "ya no se ve el libro del consejo", y que "su faz está oculta", se refieren a la destrucción de sus libros prehispánicos por los españoles. El lenguaje del Popol Vuh sugiere que por lo menos un libro, el códice del consejo de K'umarcaaj, se había preservado al ocultarlo. Fue necesario sacar la versión del Popol Vuh de ese códice, con letras latinas, porque los descendientes de la aristocracia quiché la necesitaban para reclamar derechos en el nuevo sistema político. Sin embargo parece que el libro original nunca salió de su lugar secreto ni se conoce hasta el presente.

El Popol Vuh es un documento político, especialmente en la parte final. La vieja aristocracia lo hizo escribir para mantener su posición de superioridad. Tuvo el efecto deseado, pues otros documentos nos informan que los "reyes" del Quiché

ejercieron su autoridad por muchos años después de la conquista, no sólo en el Quiché sino en todo el occidente (Carmack 1979). En el Popol Vuh hay referencias a la autoridad aristocrática en el Quiché, la cual tiene un *doble entendre:* se refiere tanto al tiempo prehispánico como al posthispánico. Por ejemplo, hay un pasaje que describe ciertos desfiles en que participaban los oficiales menores de cada cantón detrás de los jefes de K'umarcaaj. Dice nuestra fuente (Villacorta 1962: 352) que "salen hoy en día", indicando que era un tipo de ceremonia política que se perpetuaba en la época colonial.

Notamos que la lista dinástica de K'umarcaaj, como aparece en el Popol Vuh, incluye los nombres de las personas que gobernaron después de la conquista. Registra a Tecum y Tepepul como sucesores de 3 Venado *(oxib quiej)* y 9 Perro *(belejeb ts'i),* quienes eran el "rey" *(ajpop)* y el "virrey" *(ajpop c'amja)* respectivamente, al tiempo de la conquista. De Tecum y Tepepul dice el Popol Vuh que pagaban tributo a los españoles. Sin duda eran los dos "hijos de los señores" a quienes quemó Alvarado. Como se sabe, el Popol Vuh yerra al decir que 3 Venado y 9 Perro se ahorcaron. Los autores del Popol Vuh bien sabían que aquellos fueron quemados y sospecho que quisieran decir que Tecum y Tepepul, sus descendientes, se ahorcaron. Fuentes y Guzmán (1932-33: 7: 390) nos informa que el hijo del rey escogido por Alvarado se rebeló después y "fue ahorcado por sentencia del Adelantado". Fuentes y Guzmán lo llama por su nombre calendárico en náhuat, *chignavi ucelut* (9 Tigre), pero ha de ser el mismo Tecum. Igualmente, Tepepul, llamado en náhuat *chicuey quiaquit* (8 lluvia: *waixak caok* en lengua



Fig. 13 — Familia Rojas, descendientes de los reyes quichés.

quiché), también fue ahorcado por Alvarado en 1540 (Anales de los Cakchiqueles 1934: 272).

Parece que Juan Rojas y Juan Cortés gobernaban en el Quiché por el tiempo en que se escribió el Popol Vuh. Los vio Zorita (1951: 204) cuando visitó el Quiché por el año de 1555 D.C. El Popol Vuh sólo nos dice que eran hijos de Tecum y Tepepul. Otras fuentes nos informan que tenían bastante autoridad y que participaban activamente en el gobierno del área occidental de la colonia. Cortés viajó a España para buscar privilegios, y Rojas logró un cuarto en el palacio real al lado del presidente de la colonia (Ximénez 1929: 79).

En 1554 Juan de Rojas y Juan Cortés firmaron el *Título de Totonicapán* (n.d.) y también lo firmó don Cristóbal, el jefe Nijaib de Quiché. El Popol Vuh nos ofrece el dato importante de que a don Cristóbal ya le había sucedido don Pedro de Robles entre los Nijaib del Quiché. Así que ese gran libro tuvo que ser escrito después de 1554, en una época cuando las dinastías reales del Quiché seguían funcionando localmente.

Conclusiones

El Popol Vuh se ha usado para interpretar la prehistoria de Guatemala y aun de toda Mesoamérica. Otros estudiosos han visto en el libro conexiones con la historia y la mitología del Viejo Mundo. Aun hay otros que ven en el Popol Vuh un informe sobre los mexicanos y las varias culturas mayas. Sin negar la utilidad que pueda tener el libro para interpretar situaciones fuera de su contexto local, he sostenido que tales interpretaciones extensivas corren el peligro de distorsionar su contenido. Los académicos bíblicos tuvieron que estudiar las escrituras en su *sitz im leben,* su propio contexto local y sociocultural. Sólo en esa forma fue posible entender el significado de escrituras tan profundamente simbólicas. Sostento que el Popol Vuh es un libro de este tipo y que su estudio requiere tanto esfuerzo como el de la Biblia. Este ensayo constituye un pequeño intento de situar al Popol Vuh en su contexto local.

Es posible demostrar que el Popol Vuh encierra una visión geográfica que es netamente local, así en su geografía política como en su ecología. En parte, la demostración se basa en el conservatismo del área quiché donde los indígenas todavía retienen la mayor parte de los antiguos nombres de lugares y donde persiste mucho de la topografía y vida biótica antiguas. El simbolismo del Popol Vuh, especialmente el que se encuentra en su mitología es sutilmente local en sus referencias objetivas. Las ruinas de Utatlán y sitios asociados ofrecen un campo rico para buscar una realidad concreta tras muchos símbolos del Popol Vuh. Como ocurre con otras comunidades de la antigüedad, descubrimos que K'umarcaaj expresaba en sus edificios y relaciones espaciales, principios sagrados y símbolos mitológicos. El mito de la bajada de Junajpú a Xibalbá parece haber servido como un símbolo "maestro" de K'umarcaaj. También se ve que la historia posthispánica contenida en el Popol Vuh es completamente local. Aunque sea una historia muy limitada, es útil para interpretar el contexto social del momento en que se escribió el libro.

Los resultados de este análisis nos inducen a pensar que el libro debe usarse con mucho cuidado para realizar estudios comparativos. No es mi propósito menospreciar tales estudios, porque ellos constituyen la esencia de la ciencia antropológica, pero el método comparativo usado fuera de contexto nos trajo muchos errores y problemas en los primeros años de la vida antropológica. El problema potencial se puede ilustrar con un caso ya analizado del Popol Vuh. Thompson (1970: 234, 368) ha anotado que en otras culturas mayas Junajpú corresponde a Ahau y representa la estrella de la mañana, mientras que Xbalanqué representa el sol. Este autor sugiere que los quichés prestaron el concepto de Xbalanqué de los kekchíes, para quienes era el sol y su dios principal. Razonando así, Junajpú sería la estrella de la mañana y el Popol Vuh estaría equivocado al identificarlo con el sol.

Generalizaciones comparativas como esta de Thompson, aunque razonables, ofrecen el peligro de equivocarnos. En contraste con Thompson, nuestro estudio del contexto del Popol Vuh indica que los quichés identificaban a Junajpú con el sol y a Xbalanqué con la luna. Pero lo más importante es que Junajpú parece haber sido un aspecto de Tojil, el dios central de K'umarcaaj. Tojil apenas retenía ese viejo aspecto de Junajpú como la estrella de la mañana. Es dudoso que los quichés hubieran prestado sus dioses de los kekchíes, dado el origen de los antepasados en el Golfo de México. Aún más, el origen de los dioses es menos importante que las interpretaciones que les dieron los Quichés. Es claro que Xbalanqué llegó a tener un significado simbólico para los Quichés, opuesto al que tenía entre sus vecinos los kekchíes. No nos debe extrañar esto, porque los procesos socioculturales y ecológicos quichés tomaban sendas muy diferentes que las de los kekchíes u otros grupos mayas. Son "transformaciones" en símbolos muy entendibles, pero tienen que ser estudiadas caso por caso para que nuestras comparaciones tengan validez.

Espero haber demostrado algunos de los nexos íntimos que el Popol Vuh tiene con el área del Quiché. No dudo que el libro siga siendo una fuente rica para la interpretación de las culturas mesoamericanas y aun universales. Sin embargo, insisto en que primeramente es una etnografía del Quiché y que este hecho primordial debe ser la base para su uso en cualquier otro contexto.

SCHULTZE JENA Y EL POPOL VUH

Por Peter T. Furst

El hecho de que gente con grandes intereses en el mundo que la rodea logre escapar frecuentemente al deterioro mental y físico de la vejez y sea capaz de resistir a la muerte, aun sufriendo alguna enfermedad incurable, al menos hasta después de completar una tarea para ella querida y urgente, es bastante conocido. A nuestra mente vienen artistas y músicos y especialmente algunos notables estudiosos de la cultura, quienes parecen tener vidas afortunadas al respecto. En el contexto del renovado y floreciente interés por la gran obra épica quiché, el Popol Vuh, nadie ejemplifica mejor esto que Leonhard Schultze Jena. Este sobresaliente hombre de ciencia tenía 83 años cuando falleció en 1955, literalmente casi sobre su escritorio, enfrentando serios problemas físicos que seguramente hubieran paralizado a una mente menos privilegiada años antes, todavía inmerso en los estudios nativos, lingüísticos y literarios, a los que dio perdurables contribuciones desde 1920 en adelante. Así, la enfermedad circulatoria que lo había aquejado por muchos años no pudo aminorar sus trabajos mesoamericanos ni evitar que este gigante intelectual completara, a la edad de setenta y nueve años, un sueño de su juventud al viajar a Irlanda para adquirir conocimientos del gaélico, agregando así una lengua céltica a la lista de los numerosos lenguajes que él conocía.

Su completa dedicación a la primera traducción global comentada de los *Cantares Mexicanos*, del original náhuatl al alemán, cuando se hallaba en la novena década de su vida, es una prueba de su devoción a lo intelectual y a los lenguajes mesoamericanos. Sobre su escritorio se encontró una edición facsímil de los cantares, encuadernada en rojo y abierta en el himno 50. A su lado estaban los diccionarios de Molina y Remi Simeón, y varias cajas negras conteniendo cientos de páginas manuscritas de su propio diccionario de trabajo azteca-alemán. Pero lo más importante que se encontró en su escritorio fue la traducción completa de los primeros 49 himnos, escritos meticulosamente (en escritura normal) como lo fueron todos los trabajos de su vida, desde sus primeros tratados zoológicos y geográficos hasta sus posteriores estudios mesoamericanos. Las páginas sueltas estaban sujetas con unas delgadas hojas de cobre mixtecas (a guisa de pisapapeles)

que se asemejan al perfil de los hongos representados en las manos de los dioses de la página 24 del *Codex Vindobonensis Mexicanus I* (Codex Vienna) y que en algunas ocasiones se ha considerado que fueron empleados como medida de valor en el período prehispánico tardío. Dicha hoja era un memento de su trabajo entre los mixtecas de Oaxaca.

Leonhard Schultze Jena fue realmente un etnógrafo del lenguaje, de manera que es muy apropiado recordar su trabajo en esta colección de ensayos y en el contexto de la Primera Conferencia Internacional sobre el Popol Vuh.

Precisamente ha transcurrido medio siglo desde su estadía en Momostenango y Chichicastenango para aprender el lenguaje quiché y apuntar textos, oraciones adivinatorias y otros aspectos de la cultura intelectual quiché, sentando así las bases etnográficas y lingüísticas esenciales, para su posterior traducción del Popol Vuh al alemán.[1] Este trabajo de 314 páginas fue publicado en 1944 en Jena, localidad cuyo nombre fue otorgado a su familia como un honorífico. Su obra, con un extenso diccionario analítico quiché-alemán y comentarios sobre el manuscrito, no sólo es una traducción de una lengua a otra sino que también supera las diferencia entre dos mundos de ideas completamente distintos. Aunque la traducción tiende a ser académica, sacrificando a menudo el poder evocativo y poético del original por una exactitud literaria, para muchos críticos es, quizás, la más fidedigna traducción efectuada hasta la fecha, constituyendo así la más autorizada versión no quiché.

Al presentar la traducción de Schultze Jena en una reseña de las contribuciones de los especialistas alemanes a los estudios mesoamericanos, en el artículo introductorio de la revista Ethnos (octubre-diciembre de 1945), S. Linné hizo una observación digna de comentarse aunque sólo sea porque ilustra el curioso historial esquizofrénico de las ciencias sociales alemanas y también el comportamiento oficial alemán, en general, durante la época nazi. Algunos científicos sociales alemanes, prefiriendo permanecer en Alemania y no emigrar, consiguieron arreglárselas para preservar su integridad erudita (Konrad Theodor Preuss y Schultze Jena entre ellos, para mencionar a dos destacados americanistas), mientras otros, para su vergüenza, prestaron sus servicios a la insania del racismo nazi. Esto quizá no sea sorprendente, pero lo que sí es notable es que en el punto culminante de la Segunda Guerra Mundial, cuando eran cometidas algunas de las peores atrocidades en los frentes de guerra y en los campos de concentración, cuando todo señalaba una derrota inevitable y las materias primas, incluyendo el papel, escaseaban en extremo, hubo un activo programa científico de publicación de trabajos etnográficos y arqueológicos, en grandes ediciones que no retribuían ningún beneficio militar o político a los gobernantes nazis. En lo que se refiere al Popol Vuh de Schultze Jena, tanto su pueblo Marburgo, como Jena, el lugar en que publicó este libro, fueron blanco de ataques aéreos precisamente durante los años y meses en que preparaba el trabajo. Sobre el particular dice Linné, "Debe ser clasificado como pieza de ninguna significación, el compilar y editar un trabajo que requería exactitud tipográfica y que a la vez no tenía ningún propósito desde un punto de vista militar" (Linne 1945: 165).

1 Popol Vuh. Das heilige Buch der Quiché Indianer von Guatemala. Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas, Vol. 2. Stuttgart und Berlin 1944. W. Kohlhammer.

EL APORTE DE SCHULTZE JENA A LOS ESTUDIOS MESOAMERICANOS

Schultze Jena estuvo poco menos de cinco meses en Guatemala –de octubre de 1930 hasta mediados de febrero de 1931– durante una estadía de año y medio en Guerrero, Oaxaca, El Salvador y Guatemala. En Guerrero y Oaxaca trabajó con tlapanecas, mixtecas y parlantes de náhuatl y dialectos nahuas; en las Tierras Altas de Guatemala trabajó con los quichés y en El Salvador con los pipiles. Esta experiencia de campo tuvo por resultado no sólo numerosos artículos sino también tres volúmenes de la serie *Indiana*. El primer volumen trata sobre el ciclo de vida, creencias y lenguaje de los quichés de Guatemala, el segundo se ocupa de la mitología de los pipiles de El Salvador y el tercer volumen toca varios aspectos de la cultura de los hablantes de náhuatl (azteca), mixteca, y tlapaneca de la Sierra Madre del Sur de México. El Popol Vuh, publicado seis años después del volumen que acabamos de citar, no fue el último producto de sus estudios lingüísticos mesoamericanos. En 1950, editó una traducción al alemán de 400 páginas del material azteca de fray Bernardino de Sahagún sobre adivinación, astronomía y el calendario, seguido, en 1952 cuando él tenía 80 años, de otra traducción comentada de los textos de Sahagún sobre la familia, clases sociales y profesiones en la sociedad azteca del siglo XVI. En 1957, Gerdt Kutscher publicó la traducción de los *Cantares Mexicanos* en una edición póstuma de 427 páginas. Un trabajo breve de las notas de los últimos años de Schultze Jena que merece mencionarse discute la relación entre la Etnología y la Lingüística y fue editado en 1955, en el volumen octavo de *El México Antiguo* (p. 247, 265).

La serie *Indiana*[2] es una verdadera mina de oro para cualquier interesado en lenguajes nativos americanos y su visión del mundo. El primer volumen al cual me referiré en breve, trata como ya se ha dicho, sobre los quichés. El segundo volumen es una fuente de trabajo esencial para el estudio de la etnografía y prehistoria pipil. Ya hace 50 años el número de hablantes de pipil estaba declinando y, aún más, el número de aquellos que podían recordar la mitología sagrada de este grupo cuyo origen estuvo en el México Central y cuyos movimientos iniciales hacia el sur, hacia lo que hoy es El Salvador en el siglo IV, fueron datados hace ya tiempo por Walter Lehmann. En este como en otros casos, Schultze Jena estaba interesado principalmente en el mundo de las ideas de la población indígena y particularmente en su lenguaje, dejando para otros el estudio de la organización económica o social. Esto se puede aplicar también a su trabajo entre los hablantes de náhuatl, mixteca y tlapaneca de Guerrero y Oaxaca. Además de una breve descripción de la región oriental de Guerrero, entonces prácticamente inexplorada y aun poco conocida, el tercer volumen está dedicado principalmente al análisis lingüístico de los textos. Lo relacionado con los mixtecas lamentablemente es escaso en cantidad y temas: coincidiendo con la experiencia de otros investigadores, Schultze Jena encontró a los mixtecas tradicionales, en los que él estaba vivamente interesado, cerrados a los forasteros de cualquier clase

2 Indiana I: Leben, Glaube und Sprache der Quiche von Guatemala (Jena 1933), Indiana II: Mythen in der Muttersprache der Pipil von Izalco in El Salvador (Jena 1935), Indiana III: Bei den Mixteken und Tlapaneken der Sierra Madre del Sur (Jena 1938).

(como nos dijo una vez un mixteca que apenas recordaba unas pocas palabras de su lengua nativa, refiriéndose de manera especial a una villa que se encuentra en lo alto de Alta Mixteca: "ellos son muy cerrados". Estaba en lo cierto).

No obstante el material tlapaneca es muy rico, ilustrando con particular precisión lo que es cada vez más claro para nuestra propia consideración del desarrollo de la religión mesoamericana: que la agricultura y la visión agrícola del mundo fueron adaptadas a una ideología básicamente shamanista y no agrícola, de cazadores recolectores, que todavía subsiste, muchas veces a un nivel considerable como existió en los complejos sistemas religiosos de las civilizaciones precolombinas. Entre el material de Schulze Jena, y, también, entre los muchos textos nativos publicados sobre Mesoamérica, quizá ninguno ilustra mejor esta preponderancia de un antiguo substrato shamanístico que las extensas oraciones propiciatorias dirigidas a señores sobrenaturales de especies de animales salvajes, de las montañas y otros elementos naturales, efectuadas por gente cuya forma de vida ha sido el cultivo de la milpa por miles de años.

Volviendo al volumen quiché de la trilogía *Indiana*, la escena de los trabajos de Schultze Jena fue principalmente Santo Tomás de Chichicastenango. La elección no fue accidental, ya que este pueblo, a pesar de su reputación moderna como centro de atracción turística, siempre ha sido muy tradicionalista y fue aquí, en la biblioteca de un sacerdote, donde se descubrió la copia manuscrita del Popol Vuh, hacia el año 1700 por el fraile dominico Francisco Ximénez. Todavía hoy, no obstante (o quizá por esta razón) la gran cantidad de turistas extranjeros que inunda el pueblo en los días de mercado, Chichicastenango es un lugar donde los extraños de cualquier clase, de cualquier lugar y cualquiera sea su motivación, sólo penetran con grandes dificultades y tacto, más allá de la delgada capa exterior de la cultura indígena, y aun así sólo superficialmente. De este modo, el mercado es una muy buena metáfora de esta paradoja: los turistas y las artesanías "nativas" que los llevan a visitar Chichicastenango están confinados a la periferia del mercado, mientras que en el interior de éste, los hablantes de quiché llevan adelante sus transacciones comerciales y sus relaciones sociales, dentro de su universo ideológico cerrado, como lo han hecho por siglos, prácticamente sin ser molestados.

Por supuesto que la población era aun más "cerrada" medio siglo atrás, pero Schultze Jena, de algún modo logró establecerse en la comunidad en un corto tiempo, obteniendo la colaboración de individuos inteligentes, y bien informados, capaces, y lo que es más importante, deseosos de compartir con él porciones de su conocimiento tradicional sobre la organización social, complejidad y sutilezas del lenguaje, ritos para superar crisis en la vida, costumbres sociales, textos tradicionales, asociaciones religiosas, etc. Desde el principio Schultze Jena estaba interesado de manera especial en las emociones y en el pensamiento religioso y planeó superar a sus predecesores en el estudio y comprensión de la cultura intelectual. No hace falta aclarar que fue precisamente el trabajo de estos pioneros europeos –por ejemplo el austríaco Karl Von Scherzer y los alemanes Karl Sapper, E. P. Dieseldorff, Otto Stoll, Franz Termer y Edwar Seler, entre otros– lo que facilitó en gran medida los estudios de Schultze Jena, proveyendo algunos de sus fundamentos básicos. A este respecto, es interesante leer los comentarios de Sapper

sobre la sorprendente riqueza de información que Schultze Jena fue capaz de recolectar entre los parlantes de quiché en un tiempo relativamente tan corto (Sapper 1933-34: 228-294). Sapper por su parte, estuvo doce años entre los *kekchíes* con muy poco éxito para penetrar en el universo ideológico indígena. Pasaron en efecto, cinco años para que uno de sus sirvientes indígenas, y eso en la confidencia más estricta, accediera finalmente a proporcionarle un cierto número de oraciones kekchíes.

En sus notas sobre el volumen I de *Indiana*, Sapper rinde tributo al evidente talento y tacto de Schultze Jena, ya que sin ellos él nunca hubiera logrado un éxito tan rotundo en obtener informaciones preciosas en materia social y religiosa de gente ordinariamente reservada y ensimismada en contacto con extranjeros. Ni siquiera Dieseldorff, que pasó cuarenta años entre los indígenas de Guatemala, recolectó suficiente información en comparación con el material que Schultze Jena recogió en sólo cuatro meses de trabajo de campo. En sus comentarios sobre los trabajos de Schultze Jena, citados anteriormente, Linné atribuye aquello en parte a la diferencia de informaciones: desde el comienzo los colaboradores de Schultze Jena eran casi exclusivamente sujetos de una enorme sabiduría y una alta posición social y religiosa, mientras que Sapper y Dieseldorff tuvieron que confiar principalmente en trabajadores de plantaciones. Además, hacia el año 1930, la gente de Chichicastenango había tenido mucho más contacto con extranjeros y algunos de los ancianos estaban más familiarizados con los métodos e intereses de las encuestas objetivas de los estudiosos, opuestas a la curiosidad frívola o lo que es peor, a las "investigaciones" al servicio de la conversión religiosa. En cualquier caso, y aparte del Popol Vuh, el material quiché de Schultze Jena merece ser mucho más conocido de lo que es hoy.

DOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES DEL VOLUMEN I DE INDIANA

Me gustaría destacar muy brevemente, dos importantes e interesantes conceptos que me llamaron la atención al leer el volumen I de *Indiana*. Uno tiene que ver con un concepto compartido por los quichés con otros grupos de América: el de los huesos, las partes del esqueleto, tanto de los animales como de la gente, como germinadores de nueva vida. Esta creencia está profundamente embebida en la ideología y prácticas del shamanismo y la sostienen grupos nativos tan distanciados geográfica y culturalmente entre sí, como por ejemplo los esquimales del ártico y los tukanos de la amazonia. En Mesoamérica era un concepto central que se evidencia en el arte e iconografía prehispánicos y también está bellamente expresado en la tan conocida tradición azteca del descenso de Quetzalcoatl al mundo subterráneo para recuperar los huesos de los muertos de la edad anterior, con el objeto de que aquellos pudieran formar la sustancia de vida de una nueva raza humana. Es esta misma creencia la que explica el "endocanibalismo" ritual o sea la ingestión de todos los huesos de los parientes muertos por los sobrevivientes, práctica conocida por los uto-aztecas Luiseños de California, así como por los yanomamo de Brasil y Venezuela. También justifica los ritos relacionados con huesos de tantos grupos cazadores y está muy relacionado con el simbolismo de la reducción de cuerpos en el shamanismo, desde Siberia a Norte y Suramérica.

Esta creencia, en efecto, tiene sus raíces primigenias en el shamanismo Paleo-Mesolítico del Viejo Mundo. Mucho se ha escrito sobre este fenómeno, pero fue un informante *chuchkajaw* de Schultze Jena en Chichicastenango, quien proporcionó una simple y completa explicación lógica: los animales y la gente son como frutas de semillas duras (el aguacate por ejemplo). En la muerte, la carne se descompone pero el carozo permanece y es en él donde se desarrolla la nueva vida. Así, la carne de hombres y animales se desintegra, quedando indestructibles los huesos que contienen la materia esencial de la vida, de la regeneración. En este sentido es interesante recalcar que en el castellano mesoamericano el carozo de los aguacates así como el de otras frutas es llamado hueso.

El otro concepto se relaciona con el origen del calendario ritual o adivinatorio de 260 días y la fisiología humana, específicamente la duración percibida del estado de gravidez. Schultze Jena nota que esta explicación natural no es propia sino que pertenece a sus informantes-adivinos quichés. Discutiendo el calendario y la terminología calendárica Schultze Jena (1933: 28-29) escribe que surgió claramente la interdependencia de todo el sistema, no solamente con el cuerpo y la existencia humana sino también con una deidad con la que el cuerpo, específicamente el de la mujer como portadora de vida, se percibía como íntimamente relacionado; la deidad en referencia es la luna. El ciclo lunar de 29 días corresponde aproximadamente con la duración del ciclo menstrual, pero también 9 lunaciones se advierten como análogas a los 9 meses de preñez y estos, a la vez, están relacionados con los 9 meses requeridos para el entrenamiento de un nuevo adivino y con los 9 meses que pasan entre el nacimiento de un niño y las ofrendas propiciatorias a la deidad de la montaña, que el adivino debe efectuar para asegurar el bienestar y la salud del pequeño.

Sabemos que en realidad, el período de gestación dura 280 días y no 260, diferencia que ha llevado a algunos estudiosos del calendario mesoamericano a considerar inválida dicha analogía. Sin embargo, como ha recalcado Schultze Jena, los quichés no estaban relacionados con la determinación científica del momento de la concepción, el cual ellos no podían haber conocido, ante la ausencia de análisis científico pero sí con el hecho observado de la coincidencia de 9 lunas (9 x 29: 261) con la gestación. También, a pesar de que no lo menciona, la cuestión es cómo y cuándo sabe una mujer quiché que está embarazada. La menstruación generalmente dura de 4 a 5 días y si una mujer es "regular", pasan cerca de tres semanas ó 20 días, entre el flujo final de un período y el comienzo (o ausencia del próximo, según me hizo notar Leslie Furst. Deduciendo dicho intervalo, nos quedan 260 días, o sea la duración del calendario adivinatorio. Aun si no fuera posible conciliar los números, el hecho es que 50 años después de Schultze Jena, todavía persiste en Momostenango (la otra comunidad quiché que le proporcionó informantes) la analogía entre la gestación humana y el calendario de 260 días, como lo pudo confirmar Barbara Tedlock en su trabajo de campo sobre creencias y prácticas adivinatorias (Tedlock 1980).

Son muy interesantes en este sentido las recientes observaciones de otro investigador, Duncan Earle (1980), quien al escribir sobre la estructura de la vida diaria en una comunidad quiché comenta:

"Otro calendario, asociado con el crecimiento humano más que con el ciclo de vida de las plantas, está en uso entre muchos de los quichés campesinos. Este calendario localmente llamado **uwach' k'ijal** *(la cara de los días,* **wach'**: *"cara",* **k'ij**: *"día .sol") consta de 260 días, formado por una sucesión de designaciones de días, con uno de los 13 elementos numéricos y uno de los nombres de los 20 días o "dueños". Este calendario sagrado circular de antiguo origen prehispánico, actualmente se usa para calcular la fecha del parto de la mujer encinta. Son aproximadamente 260 desde el momento en que una mujer no es "tocada por la luna" (menstruación) hasta la fecha del alumbramiento, lo suficientemente preciso para que el número y nombre del primer período emitido puedan emplearse para datar la fecha del nacimiento. A la luna se la considera "fría" (en oposición al calor del sol) extrayendo la sangre de las mujeres cada mes lunar; cuando esto cesa por la preñez, el "calor" plantado del embarazo dura un ciclo del* **ajilabal k'ij** *o la cuenta de los días (soles)".*

Cómo y porqué el ciclo de 260 días fue dividido en 13 partes de 20 días cada uno, ha sido materia de discusión por largo tiempo. Según Schultze Jena el número 20 como metáfora del hombre (quiché: *winak*) lo han relacionado por mucho tiempo con la simetría de los cinco dedos de la mano y los cinco dedos del pie. De cualquier modo, escribe, el primero que hizo la conexión mental dividiendo 20 entre 260 para llegar a 13 tomando este último número como medida de una serie de días con nombres debe haber sido un genio creativo. Schultze Jena coloca la conexión entre el ser humano y la luna, en los comienzos. En el número 260 él ve la cuenta calendárica más antigua, derivada directamente de la experiencia humana con la procreación y el ciclo reproductivo. De esta división de 13 x 20 períodos emerge el *tonalamatl-tzolkin* como calendario antropo-lunar-sacro derivado de un continuum fundamental: extremidades humanas-fases de la luna-embarazo-períodos fijos para el servicio divino. Correcto o no, este es un impresionante ejercicio intelectual basado no en especulaciones de sillón, sino como todas las obras de su vida, en trabajos de campo y en las especulaciones de los filósofos nativos deseosos de compartir sus pensamientos y experiencias con un comprensivo extranjero.

VIVO INTERES DE SCHULTZE JENA POR LA CULTURA NATIVA DE MESOAMERICA

No está claro cuándo se interesó Schultze Jena lo suficiente en la cultura y lenguajes mesoamericanos, abandonando todos sus anteriores intereses y su entrenamiento en las ciencias físicas y naturales para dedicarse por completo a los estudios americanistas. Pero con toda seguridad fue su amistad con el gran americanista Walter Lehmann que lo llevó a romper con un caudaloso pasado profesional que incluía trabajos de campo y publicaciones en Zoología africana, asiática, europea y del Pacífico, Geografía cultural, Antropología, Lingüística e Historia Natural. En 1903-05 Schultze Jena viajó a través de Sud Africa, Africa Central y Africa Occidental. Como resultado de sus viajes, en 1907 Schultze Jena publicó un trabajo de 800 páginas, ricamente ilustrado sobre Namaland y Kalahari,

incluyendo una gran cantidad de datos etnográficos y considerable cuerpo de información lingüística. Schultze Jena también efectuó estudios antropométricos y de Antropología Física sobre las poblaciones nativas y en 1928 publicó sus resultados en un volumen aparte, cuando ya estaba interesado en los estudios mesoamericanos. En 1911 publicó un importante trabajo sobre lingüística melanésica, basado en su trabajo de campo en la isla de Tumbeo (Tunneleo), mar adentro de la costa norte de Nueva Guinea. Adelantando sus posteriores publicaciones de lingüística mesoamericana, esta obra también incluye abundantes textos en relación con mitos sagrados, cuentos e información sobre la religión nativa. La última gran obra de su carrera pre-americanista fue un estudio masivo de Macedonia, publicado en 1927, el cual se basa en estudios de campo realizados durante los dos últimos años de la Primera Guerra Mundial y una posterior visita en 1922.

La amistad entre Schultze Jena y Walter Lehmann probablemente se basó en el conocimiento de la medicina por parte de ambos. Schultze Jena venía de una distinguida familia de fisiólogos, naturalistas y anatomistas. Su abuelo Carl August Schultze, fue famoso por sus trabajos sobre Anatomía Comparada; su tío Max fue uno de los fundadores de la Anatomía Microscópica, y su padre, el ginecólogo Bernhard Schultze, era tan estimado por sus trabajos en Obstetricia y resucitación de bebés recién nacidos que se le nombró ciudadano honorario de Jena, permitiéndole a su familia agregar el nombre de la ciudad al suyo propio –desde ese momento Schultze Jena, sin guión. Inicialmente Schultze Jena estudió medicina, luego zoología, escribiendo su disertación doctoral bajo la supervisión del gran Ernst Haeckel. Sus primeras publicaciones importantes en Zoología y Geografía datan de sus tempranos veinte años; sus más extensos trabajos de este período tratan, como ya se ha dicho, sobre los (posteriormente alemanes) territorios de Africa Sudoccidental. En relación con el tema que nos ocupa, el ímpetu de su cambio profesional hacia Mesoamérica fue probablemente la gran obra de Lehmann sobre los idiomas de América Central, publicada en 1920. De cualquier forma, fue Lehmann quien elaboró el proyecto para los trabajos de campo de Schultze Jena en México, Guatemala y El Salvador. En cierto modo, fue Lehmann el padre espiritual de la serie *Indiana*, con sus diccionarios analíticos que incluyen todas las palabras aparecidas en los textos (permitiendo así un control real por parte del lector, de la precisión del traductor y también de la versión alemana del Popol Vuh.

CARACTERISTICAS DE LA VERSION ALEMANA DEL POPOL VUH POR SCHULTZE JENA

Como ya se ha dicho, Schultze Jena trabajó en el Popol Vuh durante la II Guerra Mundial sin darle importancia a un serio problema circulatorio que lo acosó periódicamente durante los últimos años de su vida. Le llevó dos años completar el diccionario analítico que está incluido en la versión publicada y que sirvió de base para su traducción. No está de más decir que la calidad de su traducción se debe en gran medida a la sensibilidad de Schultze Jena para captar los sutiles matices de la lengua nativa, así como su absorbente interés en el lenguaje como un precioso artefacto de la cultura y no menos a su inmersión en el medio intelectual de los

especialistas religiosos quichés.

Es importante citar algo de lo que Schultze Jena dijo sobre su versión del Popol Vuh. Primero, sobre el texto indígena en sí:

"Todas las palabras están reproducidas fielmente, las abreviaciones son conservadas como en el original, sin ningún intento de reconciliar las distintas versiones de una palabra, las letras mayúsculas son usadas sólo donde aparecen en el original. Donde el escritor del manuscrito cometió un error obvio v. gr. cuando una palabra es tachada o repetida inadvertidamente, o cuando aparece una sustitución errónea (v. gr. Hunahpu en lugar de Hun Hunahpu, etc) el error es encerrado entre paréntesis. Donde comienza una nueva página, en el manuscrito original, esto es indicado en el texto con números entre paréntesis. El original no se molesta en separar las palabras correctamente, lo que sí se hace en la versión impresa." De todas maneras, Schultze Jena procura preservar el sentido original y trata cada caso por separado para determinar la estructura gramatical, en vez de dividir las palabras en sílabas, como hizo Brasseur de Bourbourg en su traducción del texto quiché.

Además Schultze Jena dice que el autor del manuscrito descubierto en Chichicastenango no se molestó en hacer una puntuación "lógica". Ningún cambio de sentido o de actores está claramente indicado, así como ninguna pregunta, exclamación o cita directa están caracterizadas como tales. De la misma forma, puntos, comas, puntos y comas se omiten en contextos donde claramente son necesarios. En el texto de Schultze Jena la voz directa es realzada con distintos tipos de comillas, no sólo para diferenciarla de una respuesta sino también para separar las palabras del hablante de cualquier otro a quien él solamente está citando. Además de clarificar la estructura gramatical del texto indígena, la esmerada interpuntuación de Schultze Jena también tenía el propósito de ayudar al lector en todo lo posible, a comparar la traducción alemana con su adecuado equivalente quiché.

Segundo, Schultze Jena habla sobre la traducción alemana:

"La traducción es palabra por palabra, i.e. literal, en el sentido de que se hizo un esfuerzo para encontrarle a cada palabra quiché su equivalente alemán con el mismo significado, y nunca, excepto en circunstancias extremas, se interpoló un término alemán que hubiera llevado el sentido de la frase más allá de la visión del mundo indígena. Esto no significa que la traducción siempre tenga que usar la misma clase de palabras que el original; conceptos que en alemán son expresados por un adverbio se adhieren en la versión indígena original a una segunda raíz verbal incorporada en un verbo o en un modo prefijal que en alemán puede ser cambiado por una frase corta, etc. El texto indígena usa pocos equivalentes de "decir", mientras que el traductor se permite ocasionalmente sustituir "responder" o "preguntar", dependiendo del contexto. Además en alemán se prefieren construcciones en voz activa mientras que el original quiché usa la voz pasiva; por otro lado las construcciones intransitivas pueden ser cambiadas en transitivas, sin perder el sentido y la emoción del original (v. gr. "¿de dónde vinieron otra vez los alimentos otra vez de ti? " o "¿de dónde trajiste los alimentos? ").

Schultze Jena piensa que éstas y otras pequeñas sustituciones gramaticales no deslucen o cambian el sentido y sensibilidad del texto épico original. Pero él también dice que es preferible no efectuar ningún cambio. Por ejemplo, al contar

una historia particular, un hablante quiché dejaría de lado lo que para un europeo sería un factor conectivo fundamental para crear suspenso ante un misterio o acertijo, con el fin de desequilibrar a su protagonista. Este procedimiento permite al lector compartir algo de la comodidad de la confiada víctima. También las instrucciones dadas por los dioses algunas veces están encubiertas en juegos de palabras o metáforas, para quedar claras sólo en el subsiguiente devenir de los acontecimientos. En dichos casos es inadmisible por parte del traductor el anticipar una clarificación que el narrador nativo demoró deliberada o inconscientemente.

Finalmente, y quizá lo más importante es que Schultze Jena sentía que ciertos términos quichés tienen derecho propio a la existencia literaria, sin que sea preciso traducirlos a otro lenguaje, por ejemplo: Jurakán, Cabrakán, K'ucumatz, Junajpú, etc. Dichos términos aparecen en el texto alemán en su vieja ortografía castellana, en lugar de aparecer en una forma alemana moderna (en alemán moderno, en cada uno de estos nombres la *c* sería *k*, v. gr. Kabrakán, Kukumatz, etc.). Acertadamente, Schultze Jena también conserva la original forma Xibalbá para el nombre quiché del mundo subterráneo en vez de buscar, como han hecho otros traductores, un término equivalente. Todavía no podemos entender completamente qué era el Xibalbá del Popol Vuh para los mayas, si era el mundo subterráneo propiamente dicho, o las sucesivas etapas y pruebas mortuorias que las almas de los muertos, los shamanes, el sol y los héroes culturales tenían que pasar, o ambas cosas. Por cierto, no es beneficioso para su entendimiento traducir la palabra Xibalbá de acuerdo con la terminología judeo cristiana (v. gr. "infierno" en la traducción de Munro S. Edmonson) o equiparar lingüística o conceptualmente la competición entre los héroes gemelos y los Guardianes (o señores) del mundo subterráneo con el tormento infernal de Cristo ("Christ's Harrowing of Hell"). Es cierto que existen influencias cristianas en porciones del manuscrito original. La nada absoluta del comienzo de la Creación, por ejemplo, conserva más reminiscencias del Génesis que de la mitología nativa de los orígenes, con su concepto de transformación más que de creación *ex nihilo*. La irreconciliación aparente del bien y el mal absolutos, el uno personificado por los héroes culturales y el otro por los señores del mundo subterráneo, de alguna manera difiere del conciso esquema mesoamericano del bien y el mal como dos caras de la misma moneda. Pero el reconocer éstas y otras influencias cristianas no disminuye la importancia y validez de esta gran obra nativa de literatura, ni su sólida base en el pensamiento y tradición mesoamericana, ni su probado valor para la interpretación del arte pictórico clásico maya. No nos debería sorprender que el escritor nativo del manuscrito de Chichicastenango hubiera empleado algunos conceptos cristianos en su interpretación de la tradición original. El era letrado en el alfabeto latino y por lo tanto, un producto de la educación de los sacerdotes, como él mismo dice (en la traducción de Edmonson): "Esto lo escribiremos ya dentro de la palabra de Dios, dentro de la cristiandad".

Así, la traducción de Schultze Jena nos trasmite menos la presencia de conceptos cristianos que otras versiones, y no solamente porque Schultze Jena se abstenga, acertadamente, de llamar "infierno" a Xibalbá.

Edmonson (1971) reconoce lo que otros estudiosos del Popol Vuh han sentido por mucho tiempo: La traducción al alemán por Schultze Jena "es probablemente la traducción más erudita disponible".

A pesar de que en este momento Dennis Tedlock está comprometido en una nueva versión inglesa del texto quiché, la traducción de Edmonson es la más reciente versión inglesa que se ha publicado. Dejo para otros mejor calificados que yo evaluar la creación de Edmonson del texto en forma poética y su organización en versos paralelos. Lo que me preocupa son algunas diferencias fundamentales en traducción y aun en transcripción entre Schultze Jena y Edmonson quien, algunas veces, cambia drásticamente el sentido del original. Esto sucede en varias partes del texto y tratar sobre cada uno de tales cambios es imposible en una discusión tan breve como ésta. Aquí sólo me limitaré a dar unos pocos ejemplos para ilustrar este problema.

Comenzando con los primeros pasajes, al introducir la primera creación, Schultze Jena hace la transcripción de este modo:

(1. r. ARE V XE OHER

tzih varal Quiche v bi. Varal xchicatzibah-vi, xchicatiquiba-vi oher tzih v ticaribal, v xenabal puch ronohel xban pa tinamit quiche, ramac quiche vinac.

are cut xchicacam-vi: v cutunizaxic, v calahobizaxic, v tzihoxic puch euxibal, zaquiribal rumal tzacol, bitol, alom, gahalom qui bi.

hunahpu vuch, hunahpu utiu, zaqui nimac tzijz, tepeu, gucumatz, v gux cho, v gux palo, ah raxa laɛ, ah raxa tzel chughaxic.

rach bixic, rach tzihoxic rij iyom, mamom, xpiyacoc, xmucane v bi: matzanel, chuquenel, camul yiom, camul mamom chughaxic pa quiche tzih, ta xquitzihoh ronohel rug xquiban chic chi zaquil golem, zaquil tzih.

vae xchicatzibah chupan chic v ghabal Dios, pa christianoil chic. xchiquelezah, rumal ma habi chic ilbal-re, popo vvh, ilbal, zac petenac chaca palo: ⟩v tzihoxic ca muhibal, ilbal zac gazlem ⟨ chughaxic.

Su traducción en alemán dice lo siguiente:

Dies ist der Uranfang der alten Kunde von Dem, was hier zu Lande den Namen Quiche hat. Hier werden wir aufschreiben, werden wir die alte Kunde beginnen vom Anfang und Ursprung alles Dessen, was in der Feste Quiche, bei den Stämmen des Quichevolkes vor sich ging.

Damit also werden wir uns befassen: wie Das, was verborgen war, offensichtlich, enthüllt und kundgegeben wurde, wie es hell wurde durch die Erbauerin und den Schöpfer, durch die Gebärerin und den Söhne-Zeuger, wie ihre Namen lauten.

Von Hunahpu-Beutelratte und Hunahpu-Heulwolf, vom weissen grossen Rüsselbären, von den Mächtigen und vom Cucumatz, vom Herzen des Sees, vom Herzen des Meeres, vom Meister des grünen Tellers, vom Meister der grünen Schale soll die Rede sein.

Auch wird erzählt, auch wird gekündet von jener Greisin und jenem Greis, deren Namen Xpiyacoc und Xmucane sind: Beschirmer und Verberger, doppelt ehrwürdige Greisin, doppelt ehrwürdiger Greis, wie sie in den Sagen der Quiche genannt werden, die Alles erzählten zugleich mit Dem, was sie auch im hell-lichten Leben und in klarer Überlieferung vollbracht hatten.

Wir aber werden das schon ganz in der Zeit der Verkündigung Gottes, schon in der Zeit des Christentums niederschreiben. Wir werden's hervorholen, denn nicht mehr ist die Leuchte zur Hand, das Popol Vuh, das Licht, das hell gekommon war von jenseits des Meeres: ›Verheissung unseres Schutzes, Leuchte zu hellem Leben‹ wird es genannt.

Traducido al inglés (traducción de Peter Furst) esto sería:

This is the very beginning of the ancient tidings of that which here in this land is called Quiche. Here we will set down, here we will begin the ancient tidings of the inception and origin of all that which occurred in the stronghold Quiche, among the tribes of the Quiche peoples.

So with this we will concern ourselves: how that which was concealed became manifest, unveiled and made known, how it became light through the Constructess and the Creator, through the Birthgiver and the Son-Begetter, as they are called.

We shall speak of Junajpu-Opossum and Junajpu-Coyote, of the White Great Peccary, of the Great Mistress and of Kucumatz, of the Heart of the Lake, of the Heart of the Sea, of the Master of the Green Plate, of the Master of the Green Bowl.

It will also be spoken, it will also be told of that aged female, of that aged male, whose names are Xpiyacoc and Xmucane: Guardians and Concealers, doubly venerable aged female, doubly venerable aged male, as they are called in the traditions of the Quiche, which spoke of everything, together with that which they also accomplished in brightly-lit life and in lucid tradition.

But we will set all this down already totally in the time of God's revelation, already in the time of Christianity. We will bring it forth, for no longer at hand is the beacon, the Popol Vuh, the light that arrived brightly from across the sea: ›promise of our shade, beacon of bright life‹ is its name.

Ahora observemos como traduce Edmonson estos pasajes:

This is the root of the former word
  Here is Quiche by name.
Here we shall write then,
  We shall start out then, the former words,
The beginnings
  And the taproots
Of everything done in the Quiche town,
  The tribe of the Quiche people.
So this is what we shall collect then,
  The decipherment,
The clarification,
  And the explanation

Are, u xe 'oher tzih.
  Varal K'iche, u bi.
Varal x chi qa tzi'bah vi,
  X chi qa tikiba vi 'oher tzih,
U tikaribal
  U xenabal puch
R onohel x ban pa tinamit K'iche,
  R amaq' K'iche vinaq.
Are q'ut x chi qa qam vi
  U k'utunizaxik,
U q'alahobizaxik,
  U tzihoxik puch

Of the mysteries
  And the illumination
By Former,
  And Shaper;
Bearer
  And Engenderer are their names,
Hunter Possum
  And Hunter Coyote,
Great White Pig
  and Coati,
Majesty
  And Quetzal Serpent,
The Heart of the Lake
  And the Heart of the Sea,
Green Plate Spirit
  And Blue Bowl Spirit, as it is said,
Who are likewise called,
  Who are likewise spoken of
As the Woman with Grandchildren
  And Man with Grandchildren,
Xpiacoc
  And Xmucane by name,
Shelterer
  And Protector,
Great-Grandmother
  And Great-Grandfather,
As it said
  In Quiche words.
Then they said everything
  And did it furthermore,
In the bright existence
  And bright words.
This we shall write already within
      the word of God,
  Already in Christianity.
We shall save it
  Because there is no longer
A sight of the Book of Counsel,
  A sight of the bright things come
    from beside the sea,
The description of our shadows,
  A sight of the bright life, as it is called.

Evaxibal,
  Zaquiribal
R umal Tzakol,
  Bitol;
Alom,
  Q'ahalom, ki bi,
Hun Ah Pu Vuch',
  Hun Ah Pu 'Utiv,
Zaqui Nim Aq,
  Tziiz,
Tepev,
  Q'uq' Kumatz,
U K'ux Cho,
  U K'ux Palov,
A Raxa Laq,
  A Raxa Tzel, ch uch'axik,
R ach' biixik,
  R ach' tzihoxik ri,
Iyom,
  Mamom,
Xpiacoc,
  Xmucane, u bi,
Matz'anel,
  Ch'uqenel,
Ka mul Iyom,
  Ka mul Mamom,
Ch uch'axik
  Pa K'iche tzih.
Ta x ki tzihoh r onohel
  R uq x ki ban chik
Chi zaquil q'oolem,
  Zaquil tzih.
Vae x chi qa tzi'bah ch u pam
  u ch'aabal Dios,
  Pa Christionoil chik.
X chi q elezah
  R umal ma ha bi chik
Ilobal r e Popol Vuh,
  Ilobal zaq petenak ch aqa palov,

U tzihoxik qa muhibal,
  Ilobal zaq k'azilem ch uch'axik.

Algunas de las diferencias entre Edmonson y Schultze Jena son leves y el significado, por lo general, no cambia. Pero otras, como ya se ha dicho, son sustanciales. Ya la primera frase muestra considerables discrepancias en las dos

traducciones. La frase de Edmonson "This is the root of the former word, here is quiché by name", no es por supuesto equivalente a la de Schultze Jena "This is the very beginning of the ancient tidings of that which here in this land is called Quiche". Edmonson traduce *tzakol* y *bitol* como *"former"* y *"shaper"* mientras que Schultze Jena traduce "Erbauerin und Schöpfer". Yo prefiero el término "constructess" para "Erbauerin"; "Schöpfer" significa literalmente "creator". Hay muchos otros problemas. El alemán "Rüsselbär", literalmente "oso hocicudo", es en realidad un pecarí, por lo que *zaqui nim ak'* significa "gran pecarí blanco", identificado por Schultze Jena como una deidad creadora aparentemente femenina, cuyo equivalente masculino (o manifestación masculina) era *zaqui nimak tziis* o sea gran pecarí blanco (Nasua Narica Tschudi).[3] El "coatí" *(tziis)* de Edmonson, es entonces el consorte o equivalente masculino de la deidad femenina anterior, interpretado por él como "gran cerdo blanco". Esto es desafortunado ya que introduce todavía otro elemento europeo. A pesar de que se asemejan, el pecarí americano (*Pecari angulatus*, o pecarí de collar y *Tayassu Pecari*, el pecarí más grande, de labios blancos) no es igual al cerdo del Viejo Mundo que fue introducido en América después de la conquista española. Otro europeísmo de Edmonson consiste en llamar *"majesty"* (majestad) al *tepew* quiché. En este contexto *tepew* se refiere claramente a la deidad femenina, yuxtapuesta con el *k'ucumatz* masculino; Schultze Jena traduce aquí la palabra *tepew* como *"die Mächtige"*, la poderosa o la enorme, para la que yo he preferido *"great mistress"* (gran señora), como un equivalente apropiado y para que no quede duda del género de la deidad. *Iyom* y *Mamom* también presentan algunos problemas interesantes. Edmonson emplea *"woman with grandchildren"* (mujer con nietos) y *"man with grandchildren"* (hombre con nietos); Schultze Jena prefiere *"Greisin"* y *"Greis"* que significan respectivamente varón y mujer ancianos, en el sentido de ancestros genéricos en vez de abuelo y abuela, literalmente. *Iyom* y *mamom* podrían tener esos significados, pero en el Popol Vuh se usan claramente en un sentido ritual, sin denotar parentesco real. Creo que *Gresin* y *Greis*, con su connotación de anciana venerabilidad son una mejor elección que los términos de Edmonson. Hay muchas otras descripciones que podrían ser discutidas en relación con estos pasajes de apertura; por ejemplo la elección de Edmonson de *"besides the sea"* (junto al mar) en lugar del *"across or beyond the sea"* (a través o más allá del mar) preferido por los demás traductores, incluido Schultze Jena. Este último se refiere al Popol Vuh como la luz que llegó brillantemente *a través* del mar. Edmonson (p. 7, fn. 50) reconoce que todas las interpretaciones previas coinciden con la lectura del pasaje como "del otro lado del mar" pero afirma, sin dar razones, que él prefiere la frase "junto al mar", como una lectura más adecuada de *chakan palow*. En el texto de Schultze Jena, la frase es *"chaka palo"* "chaka", otro lado, detrás y "palo" *(palow)* mar. La diferencia es obviamente sustancial. Pero esto también se aplica a los pasajes siguientes que tratan de la creación actual. En este caso, sólo usaré mi traducción de la versión alemana de Schultze Jena y la versión inglesa de Edmonson para ilustrar el problema:

3 Es interesante notar que en la mitología Huichol, la vieja entrecana diosa creadora aparece a veces como un pecarí.

Schultze Jena:

To be sure, there is such a Book, and it was written long ago, but hidden is it from the view of the seer and the thinker. Exalted is its appearance and what it proclaims, how the formation of all of the heavens and the earth are said to have been consumated:

How their four sides and their four corners were formed and designated: how it was marked with four stakes and divided with cords into angles, and braced with cords.

In the heavens and on earth four sides and four angles so was it called by the Constructess and the Creator, by the Mother and the Father of Life and Growth: they who created breath, who created the heart, who gave birth, who guard the peoples of light, the children of light, the songs of light; who were the solicitous thinkers and experts in all the beauty that exists in the heavens on the earth in the lake and in the sea.

Versión de Edmonson:

There was once the manuscript of it,
    And it was written long ago,
Only hiding his face is the reader of it,
    The meditator of it.
Great was its account
    And its description
Of when there was finished
    The birth
Of all of heaven
    And earth:
The four creations,
    The four humiliations,
The knowledge
    Of the four punishments,
The rope of tying together,
    The line of tying together,
The womb of heaven,
    The womb of the earth.
Four creations,
    Four humiliations, it was told,
By the Former
    And Shaper,
The Mother
    And Father
Of Life
    And Mankind,
The Inspirer
    And Heartener,

Bearer
    And Heartener of
Light
    And the Race,
Children of the Mother of Light,
    Songs of the Father of Light,
The Meditator,
    The Thinker
Of everything,
    Whatever exists:
Heaven,
    Earth,
Lake,
    And Sea.

Comparando a Edmonson con Schultze Jena en pasajes como éstos, uno se pregunta si ellos trabajaron con el mismo manuscrito. Como señaló Dennis Tedlock en la conferencia sobre el Popol Vuh realizada en Santa Cruz del Quiché, el uso de estacas y cuerdas por la pareja creadora para delimitar y dividir el cielo y la tierra en sus respectivos dominios, representa la demarcación de la milpa. Además, como lo ha demostrado J.L. Furst (1978: 229 259) en su comentario sobre el Códice de Viena, este es precisamente el sistema empleado por los dioses mixtecas para circunscribir o delimitar territorios o accidentes naturales; esta forma de atar a la tierra con cuerdas en el Popol Vuh parece tener su analogía pictográfica correspondiente en el manuscrito mixteca, donde colinas y otros accidentes topográficos se representan ligados con cuerdas. Schultze Jena no hace ninguna mención de la demarcación de la milpa, pero su traducción de este pasaje crucial no deja duda alguna sobre la veracidad de dicha analogía. La interpretación de Edmonson, por supuesto, es completamente diferente como también lo es su traducción de la referencia inicial sobre la existencia de un libro antiguo. De acuerdo con Schultze Jena, el libro original había desaparecido y en la época de la composición del manuscrito de Chichicastenango ya no era accesible para el filósofo quiché. En la versión de Edmonson, es la apariencia del lector la que está oculta, aunque no se sabe por qué razón. Obviamente, la traducción de Schultze Jena es la más verosímil apoyada, como lo está todo su trabajo, por el diccionario analítico anexo al texto del Popol Vuh, que demuestra en cada caso, cómo y por qué eligió el traductor cada término.

A pesar de los defectos o carencias que puedan evidenciarse en el Popol Vuh de Schultze Jena debido a nuevas investigaciones efectuadas desde su publicación casi cuarenta años trás, a mi criterio, los estudiosos del Popol Vuh deberían hacer todo el esfuerzo posible por consultar este trabajo fundamental y comparar sus propias interpretaciones o traducciones con esta histórica contribución a los estudios mesoamericanos.

RECONOCIMIENTO FINAL

Antes de cumplir sus treinta años y por cierto mucho tiempo antes que dirigiera de lleno sus múltiples intereses y aptitudes al estudio de los idiomas y tradiciones mesoamericanos, Schultze Jena había publicado muchos más trabajos de valor científico que los realizados por muchos de sus colegas durante toda su vida. Su lugar en la historia de la ciencia hubiera estado seguro aunque él no hubiera venido a México y Guatemala. Así, cuando Schultze Jena abandonó sus anteriores campos de estudio en favor de los estudios sobre los aborígenes mesoamericanos, ya estaba en una edad en la cual otros sólo piensan en retirarse. Cuántos de nosotros tendremos la energía y, lo que es más importante, la curiosidad, para aprender como lo hizo él, un nuevo y difícil lenguaje a la edad de 79 años o más tarde aún, sin prestar atención a su edad o a su mala salud y aceptar un desafío lingüístico y literario que sabía precisaba muchos años para ser completado.

Schultze Jena fue el último de la peculiar estirpe de eclécticos humanistas y científicos naturales alemanes, autodidactas en todas sus empresas, interesados en todo cualquiera fuera su metodología científica, sin perder nunca la íntima unión con la naturaleza así como su amor por ella y las virtudes de su primera formación e inquietudes. A él y a ellos les debemos nuestro reconocimiento.

LINGUISTICA

PRESTAMOS LINGUISTICOS EN EL POPOL VUH

Por: Lyle Campbell

Este artículo está dedicado a investigar los préstamos lingüísticos que se encuentran en el texto quiché del Popol Vuh.

Anteriores estudios de nombres y palabras tomados de otras lenguas indígenas han tenido dificultades por la falta de conocimiento del quiché y de otras lenguas indígenas así como de cuidado en el empleo de las etimologías.

Creemos que los préstamos aquí presentados no son muy dudosos. Se incluyen formas prestadas de otras lenguas mayances, de lenguas mixe-zoques y del náhua (también llamado azteco por los lingüistas).

Un préstamo lingüístico es una palabra o un nombre que originalmente perteneció a otra lengua, pero que fue tomado en calidad de préstamo y usado en una lengua distinta. Por ejemplo, el inglés tiene una cantidad de palabras cuyo origen es español: pinto (referente a caballo), lazo, rodeo, ramada, tortilla, etc. Asimismo tiene nombres geográficos y personales tomados del español, los cuales nos enseñan mucho acerca del contacto entre hablantes de español e inglés.

Por su parte, el español también tiene muchos préstamos del inglés, verbigracia, pudín (de pudding), ride (/raid/) (en México "jalón"), Rock ('n Roll), etc.

Los nombres y las palabras del Popol Vuh aquí presentados son bien conocidos pero en algunos casos he hecho referencia a las páginas donde se encuentran en el texto quiché de Ximénez (Agustín Estrada Monroy 1973).

PRESTAMOS DE LENGUAS MAYANCES

1. *Ajal: ajal puj,* "esto es el que labra las materias" (p. 75); *ajal cana,* "esto es el que hace la aguadija" (aguadija, humor de los granos y llagas, humor claro de los granos de la varicela, (p. 272); *ajalmes,* "el que hacía basura" (P. 79); *ajal tocob,* "el que causaba miseria" (p. 79). *Ajal* parece estar prestado del chol: *ahal,* "espíritu malo" (se dice que es el más peligroso de los espíritus. Es el espíritu del diablo, capaz de aparecer en distintas formas). (Aulie y Aulie 1978: 27)

2. *bate:* "la pala, la argolla (sic), su batey, el bate" (p. 79. 117, 121). Aparentemente Ximénez se confundió en sus varias traducciones de esta forma. Yo creo que "la pala" (inglés *racket)* se acerca mejor al verdadero significado. Es de mayance occidental (chol o yucateco); cf., mopán *b'a:t,* "hacha", más *te:?*, "palo".

3. *cante:* "Un palo llamado cante" (madre de cacao?) (p. 105). Es de mayance occidental; cf. tzotzil *c'an-te?*, "guachipilín", mopán *q'uin-te?*, "madre de cacao". La forma significa "amarillo" *(c'an)* más *"árbol" (te:?)* en lenguas mayances occidentales, pero las formas cognadas en quiché son *k'an che:?*, y esto indica que *cante* es un préstamo.

4. *Canti:* "cantil". En quiché la forma es *c'anti?*, "cantil", pero la misma en kekchí es "culebra". La palabra viene del mayance occidental, donde *c'an* es "amarillo" y *ti?* es "boca" (en quiché sus parientes son *c'an* y *chi?).*

5. *quenechajaw:* (p. 175). Quizá este nombre se derive de *q'uinichajaw,* el nombre yucateco de un dios de mucha importancia, el dios del sol *(q'uin-*, "sol", *-ich,* "ojo", *-ahaw,* "señor"). En el texto del Popol Vuh este nombre indica un pueblo (gente) del oriente.

6. *tzite:* "palo de pito", "frijoles rojos con que hechan suertes" (cf. también *aj tzité).* Aparentemente esta forma es de origen mayance occidental (probablemente chol), porque tiene la *te?*, "árbol" (cf. quiché *che:?*)

7. *Carchaj:* Carchá, municipio del departamento de Alta Verapaz (véase también *nim xob carchaj, nim xor carchaj).* Este nombre es del kekchí: *car* "pescado", *chaj* "ceniza".

8. *Rabinal (Rabinaleb* en plural): nombre toponímico de etimología bastante oscura, según los autores que lo han tratado. *Rabinal* proviene del kekchí *rab'in,* "hija de padre/ hombre". Recuérdese que el área de Rabinal fue conquistada por el linaje quiché llamado "Rabinal" de los Wukamak", i.e., los Pokom. Recuérdese también que las dos doncellas (Xtaj e Xpuch) fueron enviadas por los "señores" de las tribus (Wukamak'), instruidas para que dijeran "somos las hijas de los señores" (p. 211). El nombre Rabinal derivado del kekchí "hija de hombre" quizá tenga algo que ver con esta historia. *Xpuch* se deriva del nahua *ichpo:ch,* "hija" (véase más adelante).

9. *Xiquiripat:* el primer señor de Xibalbá en la lista de los señores que representan enfermedades y pestilencias. Ximénez lo traduce "angarilla voladora" (angarilla=tablero sostenido de varas) (p. 75). Estrada Monroy (nota 163) lo traduce como "emplumado tapexco"; Edmonson (línea 1785) lo traduce como "flying noose" (lazo volador). Todas estas interpretaciones son dudosas; me parece más probable que la forma sea del kekchí *xiq'i ri pat, xic'-*, "volar", *-pat,* "costra". La palabra kekchí *pat,* "costra", concuerda con las otras pestilencias del contexto.

Los préstamos de lenguas mayances occidentales, indican un contacto entre el idioma quiché y estos idiomas. Es muy significativo, porque los choles fueron el grupo más importante en el desarrollo y la expansión de la civilización maya clásica.

PRESTAMOS DE LENGUAS MIXE-ZOQUES

1. *xcacaw:* "cacao". Esta forma es de la lengua mixe-zoque; véase proto-mixe-zoque *kakawa,* "cacao". Varias lenguas mayances tienen palabras similares a ésta para "cacao", pero originalmente todas vienen de esta palabra mixe-zoque.

2. *may:* "nombre del calendario, veinte años". Esta palabra es del proto-mixe-zoque *may,* "contar, adivinar".

3. *pom:* "copal" (incienso). Esta deriva del proto-mixe-zoque *po:mV.* Parecidas formas se encuentran en otras lenguas mayances, lo mismo que en otros idiomas mesoamericanos, todos de origen mixe-zoque (cf. *po:m* en lenguas de la rama quiché).

4. *Pus:* "sacrificio" (también de seres humanos), "hacha de cortar". Este préstamo también se encuentra en muchas otras lenguas (e.g., nahua *te-poz-*, "hacha"); *pus,* "hacha, cuchillo, cortar", es de proto-mixe-zoque.

5. *Sac.* "dados" (p. 75). Esta palabra parece ser del proto-mixe-zoque *sik,* "frijol". La adivinación empleaba "frijoles" o "semillas" llamados "dados" por toda mesoamérica (cf., *tzité,* "frijol de palo de pito").

6. *Toj, Tojil, Xtoj, Huntoj:* "el dios de los quichés Toj y nombre calendárico que corresponde a *muluc* en el calendario maya de Yucatán". Esta palabra es del proto-mixe-zoque *tu:h* (mixe *toh),* "mojar"; formas similares fueron prestadas también en otras lenguas (cf. chol *toh-oc-na,* "la manera en que se juntan las nubes", *toh-mel,* "tronar").

Estos préstamos de lenguas mixe-zoques son muy significantes, porque la gente de la cultura arqueológica olmeca y de Izapa hablaban mixe-zoque, según la hipótesis más probable. Además, indican contacto entre los quichés y una de aquellas importantes culturas.

PRESTAMOS DEL NAHUA

1. *Acul, Aculwinak, c'oacul.* Este nombre es de manifiesto origen náhua, aunque su etimología todavía no sea muy clara. Edmonson (líneas 7089, 8552) cree que proviene del nahua *a-*, "agua", más *-coloa,* "torcer". Esta sugerencia me parece dudosa; probablemente esta forma está relacionada con *ahko,* "arriba, *ahkol* "hombro".

2. *Acutec, c'oacute.* Esta palabra también es de origen claramente nahua, pero su etimología no es muy clara. Edmonson (línea 7089) cree que es de *a-*, "agua", más *coltic,* "torcido". Me parece más probable que dicha palabra sea de *ahko,* "arriba" (nahua *ahkotek (atl)*).

3. *Awilix:* un dios. Awilix viene del nahua *awi-*, "hacer malo", *awil-*, "lo que hace mal" (cf., *awiliwi,* "apocarse con los vicios", *awilixtia,* "infamar a otro", *awiltia,* "retozar a alguna persona").

4. *Astapulul:* señal dada por Nacxit. Este vocablo es del nahua *asta-*, "garza", más *-po:l,* "grande"; se trata de una insignia.

5. *cawistan pom:* "incienso". Esta palabra sin duda es de origen nahua, aunque su etimología no es muy clara. Contiene el sufijo *-tan* (o *-tlan)* que indica "lugar de". Edmonson (línea 5929) lo traduce como "Incienso Sur", porque aparece junto con *mixtan pom,* que según él debe ser *mictan pom.* Mictlan es "infierno, lugar de los muertos", pero también es "norte". *Cawestan ajaw* y *mictan ajaw* son dioses menores de los cakchiqueles. *(Po:m* quiché, "incienso" (originalmente del mixe-zoque); *ajaw* "señor").

6. *Chimalmat:* nombre de la esposa de *Wukub Cakix.* Edmonson sugiere que este nombre viene del nahua (línea 929, 987, 1003); lo relaciona con *chimalmatl,* "shield bearer", que era el nombre de la madre de Quetzalcoatl. Sin embargo, es posible que sea de origen quiché; cf., quiché *malmat,* "arrastrar" (cf. *malamat* de *malax,* "esparcir") y nahua *chimal,* "escudo".

7. *macutax:* dado por Nacxit (una señal de poder). Esta forma es del nahua *mah-*, "mano", más *-cuetlax-*, "cuero", que juntas quieren decir "brazalete".

8. *Nacxit:* El gran señor del este. En nahua esta palabra quiere decir "cuatro pies", de *nawi-*, "cuatro", más *-ikxitl,* "pie". En palabras compuestas *nawi* pierde la última *i;* en los dialectos nahuas del Golfo de México la *w* se convierte en *h* al final de una sílaba. Esta *h* es tan débil que no se aparece en la forma prestada en quiché. También la *i* inicial de *-ikxitl* desaparece. En todos los dialectos nahuas esta *i* aparece solamente cuando la palabra no tiene prefijos ni otras palabras en composición. (El dialecto del Golfo tiene *t* en vez de la *tl* del nahua clásico).

9. *nanawac* (p. 421). Este nombre probablemente es del nahua *a:-*, "agua", más *-nawak,* "cerca", y quiere decir "cerca del agua".

10. *nawal:* "nagual, transformador". Esta palabra viene del nahua *nawal,* "nagual, transformador". En nahua, *nawal* se deriva de *nawa,* "transformar", más *-l,* 'pasivo nominalizado'; esto es: *nawal,* "lo que se ha transformado", "lo que ha sido transformado". (Cf., *nawa-tia,* "transformarse en animal").

11. *olomañ:* un lugar en el este. La raíz de esta forma es nahua, *ol-*, "hule"; quiere decir "lugar de hule".

12. *Petatayub:* Lugar que ahora se conoce como Ayutla, cerca de Tapachula. El nombre viene del nahua *petlatl,* "petate", y *ayo-*, ayote" (La *b* es un error de escritura introducido por Ximénez).

13. *Quitzalcuat* (pp. 459 60): Quetzalcoatl. Es un nombre compuesto, del nahua *ketsal-*, "quetzal", y *-kowa-tl,* "culebra"

14. *Cipacna* (p. 74, etc.). Viene del nahua *cipac(tli)* "caimán o lagarto", pero con asociaciones mitológicas; es la fuente de este nombre del Popol Vuh. La partícula *-na* es desconocida, pero podría referirse a "madre".

15. *Cipacyalo.* Este nombre tiene la misma forma *cipac,* "lagarto, más *-alo,* probablemente "guacamaya".

16. *Stayul, Stayub:* Es un nombre que proviene del nahua *ista-*, "sal, blanco", y *-yo:l,* "corazón". (La *b* es un error de escritura).

17. *xit, aj xit:* "jade". Es un préstamo nahua de *xiwitl,* "jade, piedra verde, turquesa". (En el nahua del Golfo *iwi* se vuelve *i*).

18. *Xpuch:* nombre de una de las doncellas (p. 213). Tal nombre viene del nahua *ichpo:ch,* "hija".

19. *tamasul:* "sapo". Viene del nahua *tamaso:l-in,* "sapo".

20. *tecpan:* "palacio". Esta palabra fue prestada del nahua *tekpan(tli),* "palacio".

21. *Tepepul:* Palabra derivada del nahua *tepe:-*, "cerro", y *-po:l,* "grande".

22. *tepew:* "dominio". Esta forma verbal en nahua quiere decir "dominio", "señorío"; la misma se deriva de *-pew,* "conquistar", más el prefijo *te-*, "gente".

23. *tinamit:* "pueblo". Esta palabra viene del nahua *tenamitl,* "cerco", "pueblo fortificado".

24. *Tulán:* un lugar en el este. El nombre viene del nahua *tollan, tol-*, "carrizo", *-la:n,* "lugar de" El nombre Tula deriva de esta misma forma.

25. *aj tultecat:* un linaje quiché (p. 52). Se deriva del nahua *toltekatl,* "artesanos, los de Tollán".

26. *Tonatiuh:* nombre dado por los indígenas a Alvarado. La raíz de esta forma es nahua: *tona-* "sol, calor".

27. *yaqui:* un linaje quiché. Este nombre viene del nahua *yahki,* "fueron" *(yah-*, "ir", *-ki,* 'pasado').

28. *Yolcuat:* (pp. 459-60). Yolcuat Quitzalcuat fue un nombre quiché para Quetzalcoatl. *Yolcwat* proviene del nahua *yo:l-*, "corazón", y *-kowatl,* "culebra".

Las palabras y nombres de origen nahua se prestaron al quiché alrededor del año 1250 D.C. y provienen de la influencia de los "epi-toltecas" de aquella época. Los epi-toltecas provenían del área del Golfo (Tabasco y el sur de Veracruz) (Carmack 1968). Los préstamos confirman esta hipótesis, además muestran cambios lingüísticos en el nahua que solamente los dialectos del Golfo han sufrido. Por ejemplo, *kwaw* se hizo *co; iwi* se transformó *i* (véase "jade", *xit* de *xiwitl); o (:)* se transformó en *u* (véase *tultecat* de *toltecatl);* etc. (Para más detalles, véase Campbell 1977:109).

Se espera que esta breve introducción a los préstamos de otras lenguas

indígenas, las cuales se han tomado en el Quiché por medio del Popol Vuh inspire más estudios de esta clase.

ERRORES DE TEXTO

Vale la pena decir que (según sé yo) en estudios del Popol Vuh no se ha hecho mención de los errores evidentes que hay en la copia del texto quiché de fray Francisco Ximénez. Aquí menciono sólamente unos pocos ejemplos, pero espero que en el momento de mencionarlo estimule estudios más profundos del tema.

1) El nombre dado como *stayul* y *stayub (ixtayul* en otros documentos) proviene del nahua *ista-*, "blanco, sal", y *-yo:l*, "corazón"; de manera que las formas con *b* son errores.

2) *Petatayub* de *petat* y *ayut (petlatl*, "petate", y *ayoh-*, "ayote") evidentemente es también una equivocación porque la *b* no puede aparecer en las palabras nahuas, y este es claramente el nombre nahua de *Ayutla*, dado el contexto.

3) *nim xor carchaj, nim xob carchaj:* El nombre no puede ser *xor* y *xob* a la vez. La variación indica que una de estas formas es un error. *(Xor* aparece en los Anales de los Cakchiqueles).

4) *Camalotz:* Todos lo traducen como "murciélago de muerte" o algo semejante, y el contexto indica claramente que "murciélago" fue la intención. *Cama* proviene del quiché *cam-*, "morir"; *lotz* no es nada, pero "murciélago" es *so:ts'* (zotz para Ximénez). O sea que la *l* de *camalotz* es un error, pues debería ser *z* en el texto.

5) *muchij, muchit:* En la sección que habla de las flores de Xibalbá en el texto de Ximénez, se encuentran: *caca muchij (caca* o *caka*, "rojo"), *saqui muchij (saqui* o *saki*, "blanco") y en otro lugar *cana muchit (cana* o *k'ana*, "amarillo"; Ximénez lo escribe también *k'ana)*. En la traducción al español Ximénez escribe dos veces el nombre *muchij* y una tercera, *muchit*, de manera que la variación entre *-j* y *-t* en este nombre indica una equivocación.

Ximénez hizo un magnífico esfuerzo en su copilación y traducción del texto original, que evidentemente fue muy difícil de leer. Sin embargo, tenemos que reconocer que hay errores en la transcripción del texto quiché que nos ha dejado este fraile. Estos errores se deben estudiar.

UNA COMPARACION ENTRE LOS ESTILOS DE HABLA DEL QUICHE MODERNO Y LOS ENCONTRADOS EN EL POPOL VUH

Por: James Mondloch

"Ninguna persona o comunidad normal están limitadas a una sola forma de habla, a una monotonía inalterable que hubiera de excluir índices de respeto, insolencia, seriedad fingida, humor, distancia entre roles e intimidad que se logran al cambiar de una forma de habla a la otra" (Hymes, 197: 38). Cada comunidad utiliza un rico repertorio de estilos para hablar, que varían en contenido, uno del otro –qué es lo que se dice y en qué forma se dice–, esto es, las formas lingüísticas utilizadas para codificar el mensaje. El estilo o estilos particulares que se utilizan en cualquier evento lingüístico se seleccionan de acuerdo a consideraciones tales como los *participantes* que intervienen en el evento (tal el caso de un superior dirigiéndose a sus empleados); el *tema* (una conversación ordinaria, un rezo), y el *contexto* (ya sea un ritual o una conversación ordinaria) (Scherzer y Darnell, 1972: 548-550).

En este artículo se comentan el contenido y forma de varios estilos lingüísticos utilizados en las comunidades quichés contemporáneas, concretamente los estilos conversacional, narrativo y de rezo. El contenido y forma de estos tres estilos se comparan con algunas de las formas de habla encontradas en el Popol Vuh, es más, se han hallado formas casi idénticas en cuanto a su composición. El Popol Vuh es un documento del siglo XVI escrito en Quiché –uno de los idiomas mayances de Guatemala–, que relata mitos e historia del pueblo quiché precolombino.

Tomando en cuenta el uso ingenioso que el Popol Vuh hace de los diferentes estilos de habla de que está compuesto y la estrecha relación que guarda con los modos de habla empleados por los modernos habitantes del Quiché, concluimos: 1o. Que el Popol Vuh es un documento genuinamente nativo, escrito por indígenas de habla quiché, y 2o. Que para traducir adecuadamente este documento, debe tomarse en cuenta la heterogeneidad de sus estilos lingüísticos.

ESTILOS DE HABLA UTILIZADOS ACTUALMENTE EN LAS COMUNIDADES QUICHES

Cada una de las comunidades indígenas donde se habla quiché, posee y utiliza un rico repertorio de diferentes formas de habla que varían, una de la otra, tanto

en su forma como en su contenido. Algunos de esos estilos son: conversacional, de rezo, narrativo, oficial o judicial, de burla, jactancioso, de lamento, de bebé, de borracho, etc. En este trabajo únicamente se analizan los tres primeros de estos tipos. Inmediatamente pasaremos a comentar la combinación única, contenido y forma de cada uno de ellos.

Estilo de habla conversacional.

Este es el menos restrictivo entre el repertorio de estilos de habla quichés. Las únicas restricciones, en cuanto a contenido o forma, son de inteligibilidad y aceptabilidad; esto significa que en el curso de una conversación, la persona puede hablar de cualquier tema que desee y utilizar cualquiera de los muchos mecanismos lingüísticos (léxico y gramaticales) que le provee el idioma. La única condición impuesta a su conversación es que lo que dice y la forma como lo dice sean inteligibles y aceptables a aquellos con quienes habla.

Estilo de habla de rezo.

En la primera página del apéndice I se incluye un extracto de una oración quiché moderna, recitada en 1969, por un zahorín de Nahualá, Sololá. Esta oración es representativa de las oraciones quichés modernas, en general.

Como se dijo en líneas anteriores, el estilo conversacional es el menos restrictivo de todas las diferentes formas de habla en quiché. Contrasta con el estilo de lenguaje utilizado para rezos que es, tal vez, el más restrictivo de todos. Este último es altamente restrictivo, tanto en contenido como en forma.

El contenido del lenguaje de rezo se compone casi exclusivamente de peticiones relativas a necesidades espirituales y físicas y a imploraciones de perdón por pecados y negligencias. Estas peticiones van dirigidas a los seres sobrenaturales del panteón quiché, que se compone de deidades precolombinas (esto es, el dios del mundo, los dueños de las montañas, los antecesores, el sol, la luna, el viento y el frío), así como el dios y los santos introducidos por el cristianismo (Dios Padre, Jesús, María y los demás santos). La oración a que nos referimos anteriormente, está dirigida a Jesús y a las deidades del calendario maya, solicitándoles que perdonen los pecados del peticionario ya que por ellos había sido castigado con la enfermedad.

La forma lingüística del estilo de rezo es también muy restrictiva y está compuesta casi en su totalidad de pareados y tercetos, llenos de imperativos y exhortativas.

Los pareados y tercetos integran la mayor parte de cualquier rezo quiché. Una evidente característica de estos pareados y tercetos encontrados en los rezos, es que sus significados son, por lo general, de una naturaleza altamente metafórica y no deben interpretarse literalmente. De ahí, que, en este ensayo, me refiera a ellos como pareados y tercetos metafóricos.

El empleo de pareados y tercetos en los rezos aparece ejemplificado en las líneas siguientes, las cuales corresponden a un rezo moderno, incluido en la primera página del apéndice.

2. eech ba' alak ka-taat
Ay Dios,

eech b'a' alak; ka-naan
pues son de ustedes, nuestros señores

5. xaa xeemestajic
sólo lo olvidaron

xaa xeesub'utajic
sólo se engañaron

6. chichii lah
a su lado

chwach alak, taat
delante de Ustedes, señores

7-8 ayi dyo's, sib'alaj conte't
ay Dios, está muy contento,

ayi Dyo's jesucrist
ay Dios, Jesucristo

9. Mamin b'a'alak
pues no la metan...

mapakchij b'a' alak
Pues no la empujen

10 wee jumaacaaj
esta manoja (de candelas)

11. wee jumaaacaaj
estas dos manojas (de candelas)

12. caremi'c
se forman charcos

catiqui'c

Las líneas siguientes, pertenecientes al mismo rezo, forman una terceta:

12 13 chwach lah, taat
delante Ud. Señor

chuwach wee ajaaw tijaax
delante el Señor Tijaax

rii ajaaw cawok
el Señor Cawok

Otra característica formal del estilo de rezo quiché es el frecuente uso de imperativos, tanto positivos como negativos, así como desiderativos marcados con la partícula hipotética *taj* (*ta* cuando no ocurre al final de una elocución). Por ejemplo, en la primera línea de la oración anterior se encuentran dos imperativas negativas:

mamin b'a alak, mapakchij b'a alak
bueno no lo empujen, bueno no lo sacudan

Estilo de habla narrativa en quiché.

En el fragmento del Popol Vuh que incluyo en el Apéndice, se encuentra un pasaje de muestra de una moderna narración quiché. El estilo semi-restrictivo utilizado en las narraciones se encuentra en un término medio entre la forma nada restrictiva de habla conversacional y el estilo bastante limitado del lenguaje de rezo. En este sentido estamos limitando la discusión a la clase de cuentos llamados *ojeer tziij*, "viejas historias", por los relatores quichés. Dentro de la narrativa existen otras subdivisiones, cada una con su propio y único estilo, pero no hablaremos de ellas en este trabajo.

La narración moderna me fue relatada en 1968, por un tradicionalista de Nahualá que conoce un extenso repertorio de cuentos folklóricos. Esta narrativa particular habla de las aventuras de un embustero llamado Pegr de Mal, y es representativa de los cuentos de aventuras quichés, tanto en contenido como en estructura.

La característica que define al estilo narrativo *ojeer tziij* como distinto de otras clases de habla quiché, se encuentra en el contenido y forma lingüísticos utilizados en esta historias.

Las narraciones *ojeer tziij* se refieren a acontecimientos antiguos tales como las creaciones y destrucciones del mundo, la fundación y crecimiento de las comunidades quichés, el origen de ciertos animales y costumbres, el origen del pecado, los trabajos de los dioses (precolombinos y cristianos), historias de aventuras de embusteros, etc.

Además, existen ciertos mecanismos lingüísticos utilizados con mayor frecuencia en el estilo narrativo *ojeer tziij* que en otros estilos de habla y que lo hacen único.

Introducción estilizada. Los cuentos *ojeer tziij* siempre comienzan con una introducción más o menos arreglada en la que el narrador estipula que va a contar la historia de un evento ocurrido hace mucho años. En la página IV, columna 1 del Apéndice, se encuentra un ejemplo de introducción de una narración *ojeer tziij*.

Términos léxicos.

Existen varias palabras y expresiones que se utilizan con mayor frecuencia en este estilo que en otras formas de habla.

Citas. Una buena parte de cualquier narración quiché está compuesta de citas directas. Estas aparecen generalmente marcadas como tales por las siguientes (citas).

–*cha'* (verbo intransitivo), "decir" (ver, por ejemplo, la línea 7 de la narración, en el Apéndice).
–*uchaxic* (verbo transitivo), "ser dicho a alguien".
–*jee ri' cub'iij*, "eso es lo que (ella) dice" (ver, por ejemplo, la línea 10 de la narración en el Apéndice).

A su vez, las citas directas pertenecen a otros estilos de habla. Por ejemplo, si el personaje que está hablando en la historia lo hace conversando, en la cita directa será utilizado el estilo conversacional, como puede verse en la cita de las líneas 8-10, del Apéndice. Por otra parte, si el hablante que se está citando en la historia se halla rezando, entonces será utilizado el estilo de rezo para expresar sus pensamientos.

De esto se desprende que la mayor parte de las narraciones quichés tienen una forma lingüística extremadamente heterogénea, estando compuestas de un número de estilos de habla diferentes, adicionales al estilo predominante de narración que define al tipo.

Conjunciones. Por lo general, las narraciones están llenas de conjunciones que se utilizan para garantizar el desarrollo progresivo de la historia mientras que, al mismo tiempo, mantienen su unidad, relacionando cada uno de sus episodios con el que le precede. Las dos conjunciones utilizadas frecuentemente en las narraciones son.

–*entons* (del español "entonces"), y
–*(C'a) tee (C'u) ri'* "y después de eso". En la línea 6 de la moderna narración quiché, en el Apéndice, se usa esta conjunción.

El artículo determinativo y pronombre relativo "rii" y el pronombre demostrativo "rii'". En muchos dialectos del quiché moderno el artículo determinativo-pronombre relativo *rii'* indica que el nombre que modifica o la cláusula relativa que introduce ocurre en algún tiempo o lugar distante del que habla. En todos los dialectos modernos del lenguaje el pronombre demostrativo *ri'* es utilizado para referirse a alguna persona, objeto o evento distante del que habla, tanto en un sentido espacial o temporal o en ambos.

Tal como se dijo anteriormente, las historias *ojeer tziij* tienen lugar en tiempos antiguos y los personajes así como los eventos se encuentran lejos del narrador. Se nota un uso frecuente de *rii'* y *ri'*, especialmente en aquellas partes meramente narrativas de las historias, que terminan con una cita directa.

Algunos ejemplos del uso de *rii'* en las narraciones, pueden verse en las siguientes líneas, las cuales se han tomado de la narración quiché que se halla en el Apéndice.

línea 3: rii b'eh "el camino (no presente)".
línea 10: rii jun achi, "ese (no presente) hombre".

Pareados y tercetos.

Ya se dijo antes el lenguaje de rezo está compuesto, casi por completo, de pareados y tercetos. También en el estilo narrativo se utiliza este mismo

mecanismo de repetición, pero en un grado menor que en los rezos. En contraste con el uso que de ellos se hace en el lenguaje de rezo, los pareados y tercetos encontrados en las narraciones no tienen, por lo general, una semántica metafórica.

En el texto narrativo del Apéndice, se encuentran los siguientes ejemplos de pareados.

línea 4:	aninak xb'eec xeet'uyut'inak chupaam arcetak "él fue a sentarse en ello. El había estado sentado en ello por un tiempo cuando..."
línea 8-9:	wa' wee we' xaa catajin quinchoajiij; xaa c'oo juwi' nuchee' quinchkajiij. "yo sólo estoy resguardando esta cosa aquí; yo sólo tengo un árbol que resguardo".

El uso de este mecanismo de repetición con pareados y tercetos y el uso frecuente de citas directas en las narraciones quichés, hace que sus traducciones literales a idiomas europeos, como el español o el inglés, parezcan muy repetitivas y aburridas.

Conclusión estilizada. Así como los cuentos *ojeer tziij* comienzan con una introducción más o menos fija, así también, casi siempre concluyen con un pasaje semi-fijo en el cual el narrador deja asentado que lo que acaba de contar es una historia de hechos pasados que le fueron transmitidos por sus antecesores. En el Apéndice, se encuentra un ejemplo de conclusión de una moderna narración quiché.

Resumen de las formas de habla en el quiché moderno.

A través del análisis anterior se demostró cómo los actuales hablantes de quiché utilizan diferentes modos de habla, poseyendo cada uno una combinación propia y única en cuanto a contenido y forma lingüística. El estilo más restrictivo de habla, tanto en forma como en contenido es el de rezo, mientras que el habla conversacional es la menos estructurada.

La forma de habla más rica y heterogénea del quiché moderno se encuentra en las narraciones. Esta frescura y diversidad se deben al hecho de que una gran parte de cualquier narración se compone de citas directas y –dentro de esta citación– el narrador se encuentra en libertad de usar cualquiera de los varios estilos de habla con que el idioma le provee.

ESTILOS DE HABLA ENCONTRADOS EN EL POPOL VUH

Seguidamente examinaremos la estructura del Popol Vuh, a la luz de los diferentes estilos de habla utilizados por los modernos hablantes de quiché.

Los tres modos de habla comentados en detalle anteriormente para el quiché moderno, es decir, los estilos conversacional, de rezo y narrativo, cada uno con su propia y única combinación de contenido y forma lingüística, también se encuentran en el Popol Vuh. Ahora vamos a comentar cada uno de estos estilos de habla en relación a dicho manuscrito quiché del siglo XVI. Además mencionaremos brevemente otros estilos utilizados en la obra.

Estilo narrativo del Popol Vuh.

Primeramente y antes que nada, el Popol Vuh es una narración. El estilo de habla predominante en esta obra corre paralelo y cercano al estilo narrativo del quiché moderno, tanto en contenido como en forma. Más específicamente, el estilo narrativo del Popol Vuh pertenece al subtipo *ojeer tziij,* que también se usa en el quiché moderno.

Contenido narrativo del Popol Vuh. Se trata de una obra compuesta que relata la historia sagrada de los quichés, incluyendo los trabajos y aventuras de ciertos héroes sobrenaturales –algunos benevolentes, otros malvados– y otros culturales. La mayor parte del contenido ocurre en tiempos antiguos *(ojeer tziij),* en relación al período en el cual vive el narrador. Dada la naturaleza compuesta del Popol Vuh no es sorprendente que puedan encontrarse en él varios modos de habla.

Forma narrativa del Popol Vuh. Muchos de los mecanismos lingüísticos empleados para contar historias en el quiché moderno también fueron empleados por el autor del Popol Vuh.

1) Introducción estilizada. El Popol Vuh se inicia con una introducción formal (véase página IV del Apéndice) en la que el autor establece que: a) está a punto de contar una historia (en forma escrita); como en la línea 2:

waaraal xchiktz'iib'aj wih, xchikatiquib'as wih
"aquí vamos a escribir, vamos a empezar..."

b) el contenido de la historia se refiere a antiguos acontecimientos de los quichés; como en la línea 1:

are uxee ojeer tziij waaraal qu'iche ub'i
"este es el principio de la historia, aquí (en el lugar) llamado Quiché".

2) Términos léxicos. En el Popol Vuh se usan, con muchísima frecuencia, ciertas palabras y expresiones, igual que en las modernas narraciones quichés. El frecuente uso de estos indica que el Popol Vuh es una narración, en el mismo sentido que lo son las modernas historias quichés.

3) Las citaciones. Con gran frecuencia aparecen en el Popol Vuh los siguientes verbos quichés que indican citaciones directas:

–*cha'* (verbo transitivo), "decir". En las líneas 6 y 10 (fragmento del manuscrito), del Apéndice, pueden verse ejemplos del uso de *cha'* en el Popol Vuh.

–*uchaxic* (verbo transitivo), "decir a alguien" (Popol Vuh 1973: 119, líneas 1215-16, 123, líneas 1816-17). El uso frecuente de estos dos términos léxicos en el Popol Vuh indica que una buena parte de su contenido comprende citaciones directas –también una parte importante de las modernas narraciones quichés.

4) Conjunciones. En el Popol Vuh se da el uso frecuente de conjunciones cuyo propósito –al igual que en las modernas narraciones quichés– parece ser el de dar coherencia a la historia, al unir cada episodio al que lo precede. Algunas de las

conjunciones más frecuentemente utilizadas en el Popol Vuh son:

ta, "entonces", "cuando" (ver líneas 2, 3 y 7 del pasaje narrativo en el Apéndice).

c'ut (c'u, si va seguido de otra palabra en la misma declaración),"y" (ver líneas 6 y 10 del pasaje narrativo del Apéndice).

c'atee puch, "y ellos" (ver línea 1, del Apéndice).

q'uejee c'ut, "y así" (Popol Vuh 1973: 125, líneas 1880-81).

5) Pareados y tercetos. Igual que en las modernas narraciones quichés, los pareados y tercetos se usan con cierta frecuencia en las secciones puramente narrativas del Popol Vuh, con el objeto de enfatizar una idea particular. Sin embargo, debe observarse que, a diferencia de los pareados y tercetos utilizados en los rezos del Popol Vuh, aquéllos que aparecen en las secciones narrativas, por lo general, no deben ser interpretados metafóricamente.

En la línea 9, del Apéndice, se encuentra el siguiente pareado del Popol Vuh:

chipuus'ut, najt cheeb'eepuusa wih
"será sacrificada, la llevarán lejos para sacrificarla"

Conclusión estilizada. La conclusión del Popol Vuh se encuentra en la página VII del Apéndice. Como en la mayor parte de las narraciones quichés, el Popol Vuh termina con una conclusión estilizada que:

a) resume todo lo que el narrador acaba de contar:

línea *1:* xaa ree c'ut uc'oje'iic
"y eso sólo es el contenido"

línea *2:* q'uiche' ri'
"de aquel quiché"

b) estipula que la historia ha terminado:

línea *7:* xee ree c'uri'
"y en esa manera"

línea *8:* xutzinic chi conojel
"se terminó todo"

línea *9:* q'uiche', santa cru:s ub'i'
"Quiché, que se llama Santa Cruz".
La conclusión también resume lo que el narrador ha terminado de recontar:

1. xaa ree c'ut uc'oje'iic
"y sólo eso es el contenido"

2. q'uiche' ri'
"de aquel quiché".

Lenguaje de rezo en el Popol Vuh

Entre las citas directas encontradas en el Popol Vuh hay por lo menos dos de ellas que son claramente rezos (Monroy 1973: 197, líneas 2943-2956, y 255-257, líneas 4705-4731). La primera está reproducida en la página 1 del Apéndice. Estos rezos son citas directas a juzgar por los verbos citados *-cha',* "decir" (línea 2956) y *queje c'ut,* "y así" (línea 4731).

Al igual que en el quiché moderno, el lenguaje utilizado en los rezos del Popol Vuh aparece marcado por una extrema rigidez, tanto en su contenido como en su forma.

Contenido de los rezos del Popol Vuh. Las dos oraciones son súplicas puras, dirigidas a los seres sobrenaturales, en las que se les alaba y solicita bendiciones de paz y virtud para ellos y para su progenie.

La forma lingüística de los rezos en el Popol Vuh. El lenguaje utilizado en los rezos del Popol Vuh es altamente estilizado y casi idéntico en forma al de las modernas oraciones quichés. Algunas de las características formales que definen el lenguaje de rezo en el Popol Vuh, son las siguientes:

1) Introducción fija. Ambas oraciones o rezos son introducidas por la exclamación *acaroc* (líneas 2943 y 4705), que Edmonson (1965: 7) traduce como "Salve! ", y Jiménez (1973: 176, línea 2943; 255, línea 4705) como "Oh! "

2) Pareados y tercetas: en su totalidad, los rezos están compuestos de pareados y tercetos, la mayor parte de los cuales tiene un significado metafórico. Algunos de los pareados que se encuentran en la oración tomada del Popol Vuh (páginas del Apéndice) son:

Línea 1. at tz'akool; at b'itool,
tú, formador; tú, creador;

Línea 2. cojawila', cojata'
Míranos, óyenos

Línea 3. mojatzokoh, mojapisc'aliij
no nos dejes caer, no nos abandones,

Línea 4. chicaaj, chi uleew
en el cielo, en la tierra,

Línea 5. uc'u'x caaj, uc'u'x ule:w
el corazón del cielo, el corazón de la tierra

Línea 6. ketaal, katzijeel
nuestra señal, nuestra descendencia

Línea 7. chib'ee k'iij, chib'ee sak
hasta que vaya el sol, hasta que vaya la claridad

Línea 8. ta chawaxok, ta sakirok
cuando amanezca, cuando aclare

Línea 9. raxal b'eh, raxal joc
buenos caminos, buenas veredas.

En la segunda oración del Popol Vuh (1973: 257, líneas 4711-12) se encuentra el siguiente terceto:

liat tzukul, ko'ol awee, siqu'iy awee
uno que te sustenta, uno que te alimenta, uno que te invoca.

Imperativos y desiderativos: Las oraciones del Popol Vuh están compuestas en su totalidad de súplicas dirigidas que se expresan por medio de verbos flexionados para el modo imperativo, o acompañados de la partícula desiderativa *taj*. Los siguientes ejemplos de imperativos y desiderativos, están tomados de la oración del Popol Vuh, que se haya en las páginas del Apéndice.

a) *imperativos positivos:*
cojawila', cojaata'
"míranos, óyenos"

b) *imperativos negativos:*
mojaatzakoh, mojaapisk'aliij
"no nos dejes caer, no nos abandones"

c) *desiderativos:*
chaayaa *taj* ketaal katzijeel
"que des nuestra señal, nuestra descendencia"

q'ui *ta* raxal b'eh, raxal joc
"que sean muchos los buenos caminos,
las buenas veredas"

kujaayaa wih
"donde nos pone".

Lenguaje conversacional en el Popol Vuh.

Tal como se dijo anteriormente, el Popol Vuh es, ante todo, una larga narración. Y como sucede por lo general en el caso de los *ojeer tziij* quichés, una gran parte de esta narración consiste de citaciones directas, muchas de las cuales son conversaciones. Las conversaciones en el Popol Vuh pueden reconocerse por su contenido y forma lingüística no restrictivas. De la misma forma que en el habla conversacional quiché, las únicas restricciones en este estilo son de inteligibilidad y aceptabilidad. Como las conversaciones en el Popol Vuh son citaciones directas, por lo general aparecen marcadas como tales por uno de los dos verbos que indican citaciones: *-chal* (verbo intransitivo) "decir"; ó *-uchaxik* (verbo transitivo) "ser dicho a alguien".

OTROS ESTILOS DE HABLA EN EL POPOL VUH

En aras de la claridad y la brevedad, sólo tres de los estilos de habla encontrados en el Popol Vuh se han comentado con algún detalle en este trabajo. Sin embargo, en dicho libro hay otros estilos, cada uno con su única y propia combinación de contenido y forma lingüística. Algunos de estos otros estilos de habla son:

Lenguaje fanfarrón.
-cunimarisaj riib',
"se engrandece" (Popol Vuh 1973: 45, líneas 384-395)

Lenguaje de despedida.
-pixaab',
"consejos finales" (Popol Vuh 1973: 227, líneas 4094-4110)

Lenguaje utilizado para narrar eventos sacro-históricos, (Véase Popol Vuh 1973: 25, líneas 1-45, línea 373).

RESUMEN DE LOS ESTILOS DE HABLA UTILIZADOS EN LAS MODERNAS COMUNIDADES Y EN EL POPOL VUH

He comentado con algún detalle tres diferentes modos de habla utilizados en las actuales comunidades quichés y contemplo que también se encuentran en el Popol Vuh; concretamente son el conversacional, el narrativo y el estilo de rezo. El esquema 1, ilustra acerca de estos estilos de habla. Algunos estilos de habla utilizados en el quiché moderno y en el Popol Vuh que sólo se mencionaron brevemente aparecen representados en el esquema 1 por las líneas apuntadas. Cada uno de estos estilos de habla está formado de subestilos que varían levemente uno del otro en cuanto a contenido y forma, o en ambos. La existencia de subtipos aparece ilustrada en el esquema No. 1 por medio de líneas onduladas. El subtipo narrativo *ojeer tziij* fue el único subtipo examinado en este trabajo.

Cualquier estilo o subestilo particular se componen de una combinación única de contenido y forma lingüística. El lenguaje de rezo, por ejemplo, está definido por el siguiente grupo de características:

contenido, peticiones dirigidas a los seres sobrenaturales.

forma
- pareados y tercetos.
- Imperativos (positivos y negativos)
- Desiderativos marcados por la partícula *taj*.

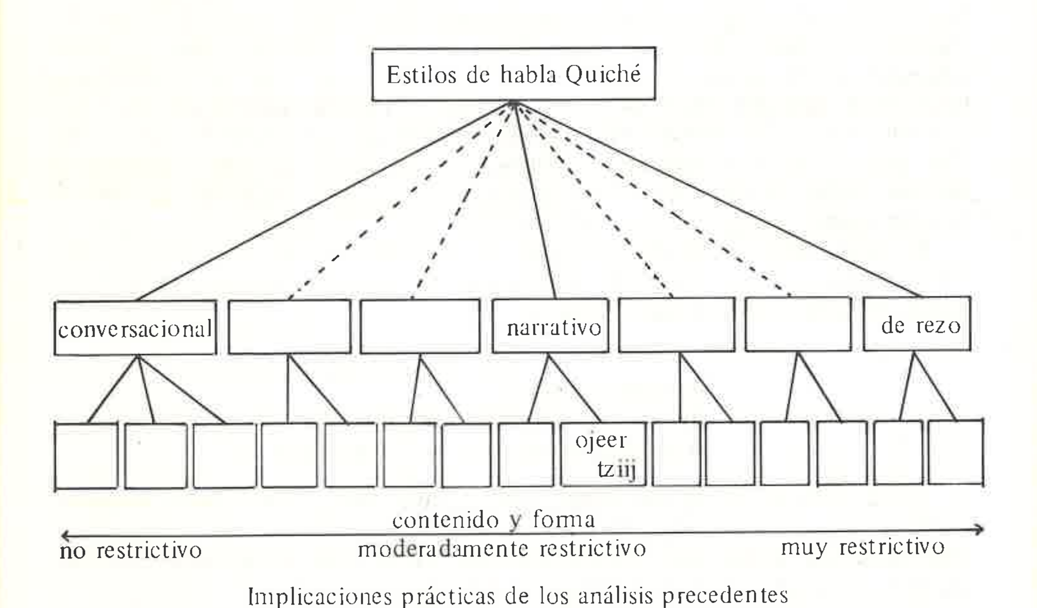
Frecuentemente se da un traslape entre el contenido y forma de un estilo de habla y otro. Por ejemplo, el lenguaje de rezo, en su forma, se compone casi exclusivamente de pareados y tercetos. Pero el uso de estos mecanismos repetitivos no está restringido únicamente al lenguaje de rezo.

Los pareados y tercetos también se usan para contar historias y en ciertos momentos, también en la conversación ordinaria. No obstante, el uso de pareados y tercetos en el lenguaje de rezo es único por las siguientes razones:

1) la frecuencia con que son utilizados;
2) la interpretación metafórica dada a sus significados;
3) por su empleo en medio de un haz de características, que hacen de su empleo un modo único de hablar.

Entre más rígido y determinado esté el contenido de cualquier estilo de habla y entre más única sea la combinación de formas lingüísticas que lo definen, más marcado o extraordinario es. De los tres tipos examinados con algún detalle en

este trabajo, el estilo de rezo es el más extraordinario, ya que es el más restrictivo en su contenido (peticiones a los seres sobrenaturales) y emplea un número limitado de formas lingüísticas cuya combinación es única para este estilo (pareados, tercetos, imperativos y desiderativos). En el otro extremo se encuentra el estilo de habla menos restrictivo de todos, el usado en la conversación. Las conversaciones son poco estructuradas, tanto en contenido como en forma. El estilo narrativo es más restrictivo en su contenido y forma que el estilo conversacional, pero menos rígido que el estilo de rezo. Los otros estilos de habla mencionados de paso, como el tipo narrativo, se encuentran en algún lado entre los dos extremos. Este continuum de estilos de habla utilizados en quiché –comenzando con el menos restrictivo, el estilo conversacional y terminando con el más restrictivo, el estilo de rezo– aparece representado por la flecha, en el esquema que sigue:



Implicaciones prácticas de los análisis precedentes

CONCLUSIONES

En este trabajo se comentó cómo el Popol Vuh está compuesto de diversos estilos de habla que difieren uno del otro, tanto en contenido como en forma lingüística. Se comprobó que varios de estos estilos de habla existentes en el manuscrito son casi idénticos a los utilizados por los modernos hablantes quichés. Estos hechos conducen a las siguientes implicaciones en relación al Popol Vuh.

1. El Popol Vuh tuvo que haber sido escrito por un hablante nativo quiché. Es virtualmente imposible que una persona que hubiera aprendido el quiché como

segundo idioma, hubiera podido conocer los complejos subtipos de los diferentes estilos de habla o los hubiera podido utilizar con la perfección que aparecen en el Popol Vuh. René Acuña (1979), en su trabajo presentado sobre el Popol Vuh que se celebró en Santa Cruz del Quiché, presentó una tesis acerca del autor del Popol Vuh, contraria a la que ahora ofrezco. Él sostiene que el Popol Vuh fue escrito por el Padre Vico, un sacerdote español de la colonia, quien fuera una reconocida autoridad en el idioma quiché. No he tenido la oportunidad de estudiar en detalle la obra más conocida de Vico, escrita en quiché, su *Teología Indorum*. Sin embargo, basando mi juicio en el examen de los pocos y breves pasajes de su obra –presentados por Acuña en su trabajo– concluyo que el quiché del Padre Vico no es igual al fluido lenguaje del Popol Vuh; resulta muy improbable que él haya podido manejar con tanta maestría las sutilezas del uso de los diferentes estilos de habla encontrados en el Popol Vuh. En resumen, la evidencia lingüística me lleva a concluir que el Popol Vuh es un auténtico documento indígena.

2. Algunos estudiosos del Popol Vuh han sostenido que se trata de una obra poética (Popol Vuh 1962: 12). Edmonson (1971: XI) ha ido aún más lejos al sostener que el texto en su totalidad está compuesto de pareados y tercetos semánticos y su traducción de la obra al inglés fue escrita en este estilo poético. Tal visión homogénea de la estructura lingüística del Popol Vuh desemboca en una sobresimplificación y distorsión del texto. Como pudo verse en este trabajo, la repetición que emplea pareados y tercetos es un mecanismo utilizado tanto en el quiché moderno como en el Popol Vuh, pero el manuscrito no se encuentra compuesto enteramente de este mecanismo repetitivo. Cualquier traducción que se precie de adecuada deberá tomar en cuenta la riqueza y diversidad de los varios estilos de habla utilizado en la obra. La ignorancia en cuanto a la diversidad lingüística o los intentos por forzar el texto a encajar en un solo estilo, no pueden sino tener como resultado una traducción distorsionada y un empobrecimiento de este documento quiché. Para poder apreciar la complejidad lingüística del Popol Vuh debemos comenzar por comprender el idioma quiché moderno, y, especialmente, los diversos modos de habla que utilizan los hablantes de ese idioma cuando conversan unos con otros.

APENDICE

LENGUAJE PARA REZAR

Quiché moderno	Popol Vuh *(Monroy p. 176)*
1- ayi dyos's AY DIOS Ay Dios	1- acaroc at tzak - ool SALUDOS 2s(f) FORMAR-agente transitivo pro. ind. Saludos, oh tú Formador, at b'it -ool 2s(f) CREAR- agente transitivo pro. ind.

2- eech b'a' alak ka -taat
gen. PUES 2p(r)A 1pA-SEÑOR
pues son de uds. nuestros señores
eech b'a' alak ka -naan
gen. PUES 2p(r)A 1pA-SEÑORA
pues son de uds. nuestras señoras

3- ayi dyo's jesucriist
AY DIOS JESUCRISTO
Ay Dios Jesucristo
mu c'u leestiya loo wa'
MOLESTIA TAL VEZ ESTE
Tal vez es una molestia

4- sin c- -ϕ -in -b'an
dimin asp.-3sB-1sA-HACER
lo que hago
ch -wach lon tat
prep.-CARA 2s(r)A SEÑOR
delante de usted, Señor.

5- xaa x - ee - mes- -taj -ic
SOLO asp.-3pB-BARRER voz ter
comp. pas. int
com.
sólo lo olvidaron
xaa x - ee - sub' -utaj-ic
SOLO asp.-3pB-ENGAÑAR -voz-ter.
com. pas. int.
comp.
sólo se engañaron

6- chi - chii lah
PREP-BOCA 2s(r)A
a su lado,
ch-wach alak taat
CARA 2p(r)A SEÑOR
delante de uds., Señores,

oh tú Creador.

2- c -oj -aw -il -a'
imp.-1p8-2s(f)A-MIRAR-imp. tran.
Míranos,
c -oj -aa -t(a)-a'
imp.-1pB-2s(f)A-OIR-imp. tran.
óyenos,

3- m -oj -aa -tzak -oh
imp.-1pB-2s(f)A-DEJAR- suf. tran.
neg. CAER
no nos dejes caer,
m -oj -aa -pisk'alii-j
imp-1pB-2s(f)A-ABANDONAR-voz activa
neg.
no nos abandones.

4- at c'ab'awiil chi -caaj
2s(f) DIOS prep.-CIELO
pro. ind.
Tú eres Dios en el Cielo,
chi uleew
PREP. TIERRA
en la tierra,

5- u - q'ui'x caaj
CORAZON CIELO
el corazón del cielo,
u- q'ui'x uleew
CORAZON TIERRA
el corazón de la tierra

6- ch - ϕ - aa - yaa taj
imp.-3sB-2s(f)A - DAR HIP
que des
k -eetaal ka -tzixeel
1pA-SEÑAL 1pA-DESCENDENCIA
nuestra señal, nuestra descendencia
ch - ϕ - b'e: k'iij
afirm-3sB- IR SOL
hasta que vaya el sol,
ch - ϕ - b'ee sak
afirm.-3sB- IR CLARIDAD
hasta que vaya la claridad.

8- ayi dyo's jesucriist
AY DIOS JESUCRISTO
Ay Dios Jesucristo

9- ma - ϕ -min b'a' alak
imp.-3sB-METER PUES 2p(r)A
neg.
pues no las metan
ma - ϕ -pakchi -j ba' alak
imp.-3sB-EMPUJAR-voz PUES 2p(r)A
neg. act.
pues no las empujen

10- wee ju-maacaaj
art. UNA-MANOJA
def.
esta manoja (de candelas)
wee caa-maacaaj
art. DOS-MANOJA
def.
estas dos manojas (de candelas)

11- ca - ϕ -r- aj ne'
asp.-3sB-3sA-QUERER SEGURAMENTE
inc.
tal vez
ca - ϕ -remi' -c
asp.-3sB- FORMARSE- ter. int.
se forman charcos
ca - ϕ - tiq'ui' nah
asp.-3sB-PARARSE DESPUES
inc.
se paran

12- ch -wach- lah taat
PREP-CARA 2s(r)A SEÑOR
delante de ud., Señor

13- ch -(u) -wach wee
PREP-(3sB)-CARA art. def.

8- ta ch - ϕ -awax - ok
CUANDO afirm.-3sB-AMANECER-suf. int.
Cuando amanezca,
ta ϕ -sakir -ok
CUANDO 3sB-ACLARAR- suf. int.
cuando aclare.

9- q'uii ta raxal b'in
MUCHOS HIP VERDURA CAMINO
(BUENO)
que sean muchos los buenos caminos
raxal joo'
VERDURA VEREDA
(BUENA)
las buenas veredas

10- c -oj -ca - yaa wih (3:14)
asp.-1pB-2s(f)A- PONER LOC
inc.
donde nos pones

11- lya' nic sak
LLANO CLARO
un claro llano
lya'nic amaak' taj
LLANO PUEBLO HIP
que sea un pueblo plano

12- utz -ilaj sak
BUENO-MUY CLARO
un claro llano
utz-ilaj amaak' taj
BUENO-MUY PUEBLO HIP
que sea un pueblo muy bueno

13- utz -ilaj c'asil-eem
BUENO-MUY VIVIR - nom int

ajaaw tijaax
SEÑOR TIJAAX
delante del Señor Tijaax
rii ajaaw cawok
DEL SEÑOR CAWOK
del Señor Cawok

una vida muy buena
utz -ilaj winakir - e:m
BUENO-MUY EMPEZAR A -nom int
existir
y que sea una existencia
ta puch
HIP CONJ
muy buena.

14- c -oj -aa -yaa win
asp.-1pB-2s(f)A-PONER LOC
inc.
donde nos pones

15- at juurakan
2s(f) JUURAKAN
pro.
ind.
Tú, Jurakán

16- ch'ipi caakuljah
CHI'PI CAAKULJAH
RAXA CAAKULJAH
RAXA CAAKULJAH

LENGUAJE PARA NARRAR

Introducción

Quiché Moderno

chaaniim ca - ϕ -ka -tzijo -j
AHORA asp.-3sB-1pA-CONTAR-voz
inc. act.
ahora vamos a contar

rii ϕ - b'an -taj-nak ojeer
pro. 3sB-HACER-voz -asp. HACE
rel. pas. per. TIEMPO
comp.
lo que sucedió hace tiempo

areetak x -ϕ -pee jun
CUANDO asp. 3sB-VENIR UNO
com.
cuando vino una

Popol Vuh *(Monroy p. 24)*

1- are' u- xee' ojeer tziij
PART 3sA-PRINCIPIO ANTIGUO HISTORIA
ENFOC
Esto es el principio de la historia antigua
waaraal q'uiche' u -b'i'
AQUI QUICHE 3sA-NOMBRE
aquí (en el lugar) llamado Quiché

2- waaraal x ch - ϕ -ka -tz'iib'a - j
AQUI part. afirm.-3sB-1pA-ESCRIBIR voz act.
Aquí vamos a escribir
wih
loc

woyi' jaal
CARESTIA
carestía

x ch ϕ -ka -tiquib'aa win
part. afir.-3sB- 1pA-EMPEZAR LOC
afirm.
vamos a empezar
ojeer tziij
ANTIGUO HISTORIA
la historia antigua

3- u - ticar -ib'al
3sA-PRINCIPIAR-inst. nom.
sus principios
u -xe'n -ab'al puch
3sA-FUNDAR-inst. conj.
nom.
y sus fundaciones

4- r - onojel x -ϕ - b'aan
3sA-TODO asp.-3sB-HACER
com. (voz pasiva)
todo lo que fue hecho
pa tinamit q'uiche'
PREP PUEBLO QUICHE
en el pueblo Quiché
r - amaak' q'uiche' winak
3sA-parcialidad QUICHE
en la parcialidad de Quiché

TEXTO DE UNA NARRACION

Quiché Moderno

1- x - ϕ -u - b'an ch -( )- eech jun chiic
asp.-3sB-3sA-HACER prep.-(3sA)-gen UNO OTRA VEZ
OTRO
Lo que hizo a otro.

2- r -aniim c - ϕ - r - il - oh c'oo stak queb' jah
3sA-RAPIDAMENTE asp.-3sB-3sA-VER-suf. HAY dim. DOS CASA
inc. tran.
Rápidamente vio que habían dos casas

3- ch (i) -u -chii rii b'eh c'o: arquiya ch(i)-u -paam
prep.-3sA-BOCA art. CAMINO HAY SILLA DE prep.-3sA-ESTOMAGO
(ORILLA) def. MONTAR (INTERIOR)
a la orilla del camino. Habían dos sillas de montar adentro.

4- aninak x -ϕ -b'ee-c x -ϕ -ee- t'uyul -a ch(i)-u -paam
RAPIDA- asp.-3sB-IR-suf asp.-3sB-IR-SENTARSE-suf. PREP.-3sA-ESTOMAGO
MENTE com. com. int. (INTERIOR)

Rápidamente se fue. Se fue a sentarse en ella (la silla).

5- kaas t'uyut'ut-nak ch(i)-u -paam areetak x -ϕ -pan
PRECISA-MENTE SENTARSE-asp. POR UN per. BUEN RATO PREP.-3sB-ESTOMAGO (INTERIOR) CUANDO asp.-3sB-LLEGAR com.
Estaba sentado en ella un buen rato cuando llegó.

6- jun achii r -uuc' tee ri' x -ϕ -u -b'i: -j
UNO HOMBRE 3sA-CON DESPUES pro. dem. asp.-3sB-3sA.-DECIR-voz activa com.
un hombre con él. Después dijo (el hombre):

7- jaasu c -ϕ -aa -b'an waaraal ca -ϕ -cha: ch(i) ( )e:
QUE asp.-3sB-2s(f)A-HACER inc. AQUI asp.-3sB-DECIR inc. PREP.(3sA). GEN
"¿Qué haces aquí?" le dijo.

8- maaj wa' wae we' xaa ca -ϕ -tajin c -ϕ in -chaajii - j
NO HAY ESTE SOLO asp.-3sB-PROG inc. asp.-3sB-1sA-CUIDAR-voz activa inc.
"Nada. Sólo estoy cuidando éste."

9- xaa c'oo ju -wi' nu - chee' c -ϕ -in- chaajii -j
SOLO HAY UNO-MATA 1sA-ARBOL asp.-3sB-1sA-CUIDAR - voz activa inc.
"Sólo estoy cuidando un mi árbol."

10- c -o- u -yaa coseech jee ri' x -ϕ u -b'ii -j rii jun achih
asp.-3sB-3sA-DAR FRUTO inc. ASI ESO asp.-3sB-3sA-DECIR-voz com. act. art. UNO hombre Def.
"El da fruta." Así dijo el hombre.

TEXTO DE UNA NARRACION

Popol Vuh *(Monroy p. 90)*

1- c'atee puch u -na'taj-ic k'apooj r -umal
LUEGO conj 3sA-SER DESCUBIERTO MUCHACHA 3sA-POR
y luego la muchacha fue descubierta por

2- u -kajaaw ta x -ϕ iil rii r -aal c'oo chic
3sA-PADRE CUANDO asp.-3sB-VER comp. art. def. 3sA-HIJO HAY YA
su padre cuando se vio que ya estaba embarazada.

3- ta x -ϕ qui- cuch c'ut qui-na'ooj c -onojel
ENTONCES asp.-3sB-3pA-JUNTAR conj.-3pA-PENSAMIENTOS 3pA-TODO
Entonces hicieron una sesión todos los

4- ajaw -aab' juncameh wukub' cameh r -uc'
CACIQUE-plu JUNCAMEH WUKUB' CAMEH 3sA-CON
caciques: Jun Cameh, Wukub' Cameh con

5- cuchumaquic' aree rii nu -me'aal c'oo chi r -aal
CUCHUMAQUIC part. enfoc. art. def. 1sA-HIJA HAY YA 3sA-HIJO
Cuchumaquic. "Mi hija ya está embarazada,

6- ix ajaw -aab' xaa u -jox -b'al x -ϕ -chaa c'u
2s(r) pro. ind. SEÑOR-plu. SOLO 3sA-FORNICAR-inst. nom. asp.-3sB-DECIR com. conj.
Señores, debido a su acto de fornicación," así dijo

7- rii cuchumaquic ta x -ϕ -opon -ic c -uc' ajaw -aab'
art. def. CUCHUMAQUIC CUANDO asp.-3sB-LLEGAR-Suf.3pA-CON CACIQUE-plu. comp. int.
Cuchumaquic cuando llegó con los caciques.

8- utz b'aa la' ch -ϕ -aa -c'ot -o' u -chii' ri' m:a ta
BIEN PUES ESO imp.-3sB-2s(f)A-ESCARBAR-suf. tran. imp. INTERROGAR 3sA-BOCA AQUEL part. neg. HIP
eso está bien pues. Interroga a aquella. Si no

9- c -ϕ -u -b'i -j ch -ϕ -puus c'ut najt
asp.-3sB-3sA-DECIR-voz inc. act. asp.-3sB-SACRIFICAR inc. CONJ. LEJOS
lo dice será sacrificada. La llevarán lejos
ch -ϕ -b'ee-puus -a wih
asp.-3sB-IR-SACRIFICAR-suf. inc. LOC int.
para sacrificarla."

10- utz b'aa la' alak ajaw - aab' x -ϕ -cha: c'ut
BIEN PUES ESO 2p(r) pro. ind. SEÑOR-plu. asp.-3sB-DECIR comp. conj.
"Eso está bien, pues, Señores," dijo.

Conclusión

Quiché Moderno

1- jee yi'aa ri'
ASI EN REALIDAD ESO

En realidad así

ϕ -qui-b'ii -m
3sB-3pA-DECIR-asp. perf.

han dicho

2- rii ojeer tak ka -taat ka -naan
art. def. ANTIGUO part. plu. 1pA-PADRE 1pA-MADRE

nuestros antepasados.

3- aree yi'aa la'sin
part. enfoc. EN REALIDAD ESO dimin

En realidad fue eso que

4- ϕ -ka - t(a')-om caan ojeer
3sB-1pA-OIR-asp. perf. ATRAS HACE TIEMPO

oímos hace mucho tiempo.

Popol Vuh (Monroy P. 264)

1- xaa ree c'utu -c'oje' -iic
SOLO ESO conj. 3sA-EXISTIR-nom. int.

Y sólo eso es el contenido

2- q'uiche' ri'
QUICHE AQUEL

de aquel (pueblo) Quiché.

3- r -umal maaj *ab'i* i
3sA-POR NO EXISTE YA PORQUE

porque ya no existe.

4- il -b'al r -ee c'oo naab'ee
VER-inst. nom. 3sA-gen. HAY ANTES

Antes había algo que se utilizaba

5- c -umal ajaw -aab'
3pA-POR CACIQUE-plu.

por los Caciques para leerlo (la historia del Quiché);

6- ϕ - saach -inak chic
3sB-PERDER-asp. perf. ya

ya está perdido.

7- xee ree c'u ri'
ASI conj. ESO

Y en esa manera

8- x -ϕ utzin -ic chi c -onojel
asp-3sB-ACABARSE-suf. inc. int. ? 3pA-TODO

se acabó todo

9- q'uiche' santa cruus u -b'i'
QUICHE SANTA CRUZ 3sA-NOMBRE

Quiché, que se llama Santa Cruz.

ABREVIATURAS

PRONOMBRES PERSONALES

SERIE A		SERIE B	
SINGULAR	PLURAL	SINGULAR	PLURAL
1sA	1pA	1sB	1pB
2s(f)A (familiar)	2p(f)A (familiar)	2s(f)B (familiar)	2p(f)B (familiar)
2s(r)A (respeto)	2p(r)A (respeto)	2s(r)B (respeto)	wp(r)B (respeto)
3sA	3pA	3sB	3pB

PRO IND - pronombre personal independiente
gen. genitivo
dim. diminutivo
asp. inc. - aspecto incompleto
asp. com. - aspecto completo
asp. per. - aspecto perfecto
imp. - imperativo
afirm. - afirmativo
ter. int. - terminación intransitiva
voz pas. - voz pasiva
voz pas. comp. - voz pasiva completa
agt. tran. - sufijo que indica agente transitivo
imp. tran. - sufijo que indica imperativo transitivo
suf. trans. - sufijo que se usa con algunos verbos transitivos
imp. neg. - imperativo negativo
prep. - preposición
suf. int. - sufijo
art. def. - artículo definido
nom. int. - nominalización de un verbo intransitivo
conj. - conjunción
part. enfoc. - partícula de enfoque
part. afirm. - partícula de afirmación
inst. nom. - instrumento nominalizado

pro. dem. - pronombre demostrativo
? - no se sabe el significado
palabras subrayadas - no sé cómo se escriben correctamente
Prog. - verbo que indica acción progresiva.
part. neg. - partícula negativa.

PARALELISMO GRAMATICAL EN EL LENGUAJE RITUAL QUICHE

Por: William M. Norman

La poesía difiere de la prosa en que está construida sobre unidades formales regularmente periódicas, mientras que la prosa normalmente carece de esta cualidad. En el nivel fonológico, estas unidades recurrentes se pueden manifestar como rima, aliteraciones, patrones fijos de tono o cantidad de sílabas, etc. En el nivel gramatical, las estructuras recurrentes características de la poesía se presentan como paralelas en forma o significado entre diferentes construcciones gramaticales.

En China y Japón, el paralelismo gramatical se ha usado extensamente como técnica principal de versificación, y el análisis y clasificación de los tipos de paralelismo gramatical han dado origen a un número considerable de investigaciones locales sobre el tema. En el Occidente, el estudio del paralelismo gramatical fue iniciado por el obispo Robert Lowth, quien en 1753 puntualizó que el paralelismo en el nivel gramatical era la particularidad estilística dominante de la poesía hebrea. Lowth lo definió así: "La correspondencia de un verso o línea con otro es lo que yo llamo paralelismo. Cuando una proposición es expresada y una segunda es adjuntada, subordinada, equivalente o contrastada a ella en sentido, o similar a ella en la forma de la construcción gramatical, a esto llamo líneas paralelas; a las palabras o frases correspondientes unas a las otras en líneas paralelas, las llamo términos paralelos" (Gevirtz 1963: 6).

En este siglo, la unión de la lingüística y la poética, forjada por la Escuela de Praga, ha dado origen a estudios sobre el paralelismo gramatical en diferentes tradiciones poéticas; entre éstos es destacable el estudio programático de la gramática de la poesía por Roman Jakobson.

Como observa Jakobson (1966: 399), el estudio del paralelismo gramatical promete arrojar luz sobre cuestiones importantes en el análisis lingüístico: "Dichos tipos tradicinales de paralelismo canónico nos permiten penetrar en las diversas formas de relaciones entre los distintos aspectos del lenguaje y responder a la pregunta ¿qué categorías gramaticales o fonológicas similares pueden funcionar como equivalentes dentro de un patrón dado? Podemos inferir que dichas

categorías comparten un común denominador en el código lingüístico de la respectiva comunidad parlante."

En las comunidades mayas de México y Guatemala, las más difundidas formas de versificación, basadas en paralelismo gramatical, se pueden encontrar en discursos ceremoniales, historias orales, canciones, oraciones, rituales curativos, conjuros mágicos y bailes dramatizados (para un estudio de los géneros discursivos Tzotzil, ver Gossen, 1974; para un examen detallado de versos paralelos en Ixil, ver Townsend, 1979).

EL CASO QUICHE

En las comunidades de habla quiché de Santa Catarina Ixtahuacán y Nahualá, se utiliza una forma especial de discurso caracterizada por el uso extensivo de versos gramaticalmente paralelos, en los rituales de solicitud de una novia, en los de iniciación de miembros de cofradías religiosas y en los de instalación de oficiales del gobierno municipal.[1]

A continuación se presenta un extracto de dichos rituales; este corresponde a una ceremonia matrimonial conocida como *chupb'al k'aak,* "extinguiendo el fuego":[2]

Jesuus bentiita alabaad santiis sacrament,
Jesús bendito alabados santos sacramentos
sanjl jandalawaard aanjl *chajineel,*
ángel guardián ángel de la guarda
sanjl *c'aac' alineel,*
ángel centinela
nuDyoos chla' chcaaj,
mi Dios ahí en el cielo
waraal chwach uleew,
aquí en la tierra
malaay *intaat,*
oh mi padre
nunaan,
mi madre
Dyoos *cuuc'a'n* sin aanimas alak,
Dios el tiene con el emp. sus almas
lok' chajin sin aanimas alak,
el reverentemente guarda emp. sus almas
Aree c'u ri *camic* mal c'u tyoox

1) Quiero expresar mi gratitud a los lingüistas quichés del Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín por la recopilación de textos del Lenguaje Ritual, y al *c'amal beh* de Nahualá y Santa Catarina Ixtahuacán. Esta investigación fue subvencionada con fondos donados por The National Science Foundation a la State University of New York at Albany, USA.

2) Este trabajo emplea para el quiché una ortografía práctica basada en la ortografía castellana. Los signos tienen el significado habitual, excepto los siguientes:

x = [š], j = [x], ' = [ʼ] (cierre glotal), VV = vocal larga.

y así hoy así gracias
caraj ne' *(x) sakiric,*
tal vez se hizo luz
caraj ne' xpacataj jun saantalaj uwach uleew,
se amaneció un sagrado mundo
xneec'aama chu'lok
se me trajeron ahora aquí
xneeyaaca chu'lok
se me criaron ahora aquí
chwa ri *nutz'aak*
ante el mi muro
chwa ri *nuc'axtuun,*
ante el mi fuerte
chwii *nubiineem*
arriba de mi caminada
Aree c'wa' *xin-lok' - c'u - tewechi'j* wiib
Y así ahora yo reverentemente así bendije a mí mismo
xin-lok'- c'u - c'amowaj wiib.
yo reverentemente así dí gracias a mí mismo
Xinc'am c'u loo wee curusim *beh,*
yo traje así tal vez esté cruzado camino
wee curusim *jooc*
este cruzado sendero
upam loo *kaswaan,*
Su interior tal vez nuestra barranca
upam loo *katinamiit*
su interior tal vez nuestro pueblo
xaa chwii loo jun rakan *alih,*
justo arriba de tal vez una su pierna muchacha
xaa chii loo jun rakan *alah,*
justo arriba de tal vez una su pierna muchacho

xaa chwii loo jun *ooch',*
justo arriba de tal vez una mazorca creciente

jun *pacaay*
una pacaya

Discursos ceremoniales como este son recitados por "guías" conocidos como *c'amal beh* (literalmente, *conductores del camino), ajbeh* o *ajtz'onolob,* hombres que han ocupado puestos en el sistema tradicional de cargos y fijado en su memoria las oraciones ceremoniales siendo aprendices, durante muchos años, de un maestro *c'amal beh*

El lenguaje retórico ceremonial difiere del lenguaje diario en varios aspectos. El discurso ceremonial tiene una cualidad "hipotética" que surge del uso de partículas como *loo,* "quizás, probablemente" y *caraj ne',* "tal vez", para calificar prácticamente cualquier aserción. El lenguaje ritual conserva características arcaicas del quiché, que de otra manera se hubieran perdido: el uso de la partícula *mi* para marcar el pasado reciente (atestiguado en documentos quichés del siglo XVI y XVII) y la incorporación del adverbio *lok',* "reverentemente", dentro de la palabra verbal (cf., *xin lok' c'u tewechi'j,* línea 19 arriba).

Pero la característica más notable del discurso ceremonial quiché es su estructura pareada: las líneas se presentan en pares; así, una palabra de la segunda línea contrasta con la correspondiente palabra de la primera línea. Entre todas las características, este paralelismo gramatical bastante difundido, es el que pone de relieve las diferencias entre el lenguaje ritual y el discurso ordinario.

El objetivo de lo que sigue es describir la gramática del paralelismo en el lenguaje ritual quiché. El problema será abordado considerando dos cuestiones:

1) ¿cuáles son las condiciones necesarias para la formación de construcciones paralelas en quiché, y qué configuraciones pueden presentarse en estos términos?

2) ¿qué debe agregar un *c'amal beh* a su conocimiento del quiché ordinario para producir un discurso ritual?

CASOS COMPARATIVOS

Para contestar la primera pregunta, será útil considerar algunos de los parámetros a través de los cuales sistemas paralelos de versificación parecidos varían de una cultura a otra.

La poesía china ofrece un ejemplo particularmente instructivo del paralelismo en versificación, ya que sus reglas son muy estrictas y han sido perfectamente codificadas (Chen 1979; Kao y Meu 1971; Liu 1962; T'sou 1968). En la poesía regulada, los poemas podían estar formados de líneas de 5 o 7 sílabas, y las correspondientes sílabas en los versos adyacentes tenían que contrarrestar en tono. En un poema de 8 líneas, las 4 anteriores debían formar 2 pares antitéticos (Liu 1962: 147 148). Las líneas de dicho par tenían que poseer la misma estructura sintáctica, con palabras de la misma clase lexical ocupando posiciones correspondientes en los versos pareados. El segundo verso de un par no podía repetir ninguna palabra de la primera línea. Semánticamente, las palabras que ocupaban la misma posición en los versos de un par, debían construir un par antitético, o sea, que debían pertenecer a un mismo grupo semántico, sin ser sinónimos; por ejemplo: montaña y río, viento y lluvia, mañana y tarde. Los siguientes pares ilustran las condiciones gramaticales y semánticas requeridas en la poesía regulada:

1)	cigarra	sonido	unir	antiguo	templo (Liu 1962: 148
	pájaro	sombra	cruzar	frío	estanque
	S	S	V	A	S

2)	estrella	caer	salvaje	llano	vasto (Kao	
	luna	derramar	grande	río	fluye	
	S	V		S	V	
3)	sol	puesta	río-lago		blanquear (Ka	
	marea	creciente	paraíso-tierra		azular	
	S	V	S		V	

En la poesía regulada, la elección de formas lexicales para llenar espac correspondientes en los versos gramaticalmente paralelos no estaba determina por la tradición, sino que era una muestra de la destreza individual del poeta.

Una forma muy diferente de paralelismo se puede encontrar en la poe hebrea del Antiguo Testamento y en la poesía azteca Precolombina. A pesar que las reglas de versificación azteca y hebrea eran más bien difusas y concedí una libertad mayor que la poesía regulada, está claro que tanto los poetas hebre como los aztecas se basaban en un repertorio de formas lexical convencionalmente pareadas. En el caso hebreo, las palabras "cabeza" y "moller formaban un grupo pareado que se repite varias veces en el Antiguo Testamen (Gevirtz 1963: 7-10), como por ejemplo:

"Que caigan sobre la cabeza de José
sobre la mollera del príncipe de sus hermanos."

"Recaerá sobre su cabeza su malicia,
y su crimen sobre su mollera."

El hecho de que cabeza y mollera constituyan un grupo pareado en la poes ugarítica, muestra que un corpus de formas semánticas pareadas formaba parte la dicción poética compartida por poetas de la antigua Siria y Palestina.

A diferencia de la poesía regulada, la poesía hebrea no necesitaba que produjeran formas lexicales pareadas en el mismo medio sintáctic Semánticamente, los miembros de un par lexical fijo podían ser sinónimos; p ejemplo, gente-nación, montaña-colina. O podían ser antitéticos; por ejempl lluvia-rocío, lágrimas-luto. El uso de pares lexicales fijos para vincular vers sucesivos era uno de los distintos mecanismos utilizados por la versificación hebre otros dispositivos incluían paralelismos semánticos o sintácticos entre líne adyacentes (para un resumen de versificación hebrea, ver Yoder, 1972).

La versificación azteca empleaba formas convencionalmente pareadas tal como *xochitl, cuicatl,* "flor", "canción"; *quauhtli, ocelotl,* "águila", "jaguar" *chalchivitl, teocuitlatl,* "jade", "metal precioso".

Los siguientes pares de versos de Nezahualcoyotl (León Portilla 1972: 66-71 muestran la manera en que eran empleados tales pares semánticos:

4) Tel ca *chalchiuitl* no xamani
no *teocuitlatl* in tlapani

'Si es jade se destroza
si es oro se deshace'

5) Ayac *chalchiuitl,*
Ayac *teocuitlatl* mocuepaz

'Nadie a jade,
nadie a oro se transformará'

6) ma nel *chalchiuitl,*
ma nel *teocuitlatl*

'aunque fueras jade,
aunque fueras oro'

En la poesía azteca, parece que dichas formas lexicales pareadas normalmente admiten la misma relación gramatical dentro de sus cláusulas respectivas, a pesar de que las cláusulas pareadas no necesitan ser sintácticamente idénticas en otros aspectos (ver ej. 5, arriba). En cierto aspecto la poética azteca y hebrea representan la antítesis de la poesía regulada: la tradición poética china dicta un estricto paralelismo sintáctico entre los versos de un par, siendo relativamente libre la elección de las formas gramaticales; mientras que la versificaciones hebrea y azteca prescriben el pareamiento de formas lexicales, pero sin imponer dicha condición sobre el paralelismo sintáctico. Así, los sistemas paralelos de versificación varían, siendo la base del paralelismo primariamente sintáctica, como en la poesía regulada, o lexical como en la poesía azteca o hebrea.

Además de la dimensión sintáctica lexical, hay un segundo parámetro por el cual pueden variar los sistemas paralelos: las configuraciones admisibles de los grupos de términos relacionados entre sí. En la poesía regulada siempre intervienen otros términos paralelos entre el primero y el segundo término de cualquier par yuxtapuesto, como consecuencia de la prohibición de repetir una palabra del primer verso de la segunda línea del par. Si llamamos A al primer miembro de un par de términos paralelos y A' al segundo miembro, la configuración canónica de los términos paralelos de la poesía regulada sería esquemáticamente, ABCD/ / A'B'C'D'.

En la poesía azteca A y A' pueden ser separadas por un elemento B de otro par, (como en 4, arriba), donde *xamani,* pareada con *tlapani,* media entre *chalchiuitl* y *teocuitlatl.* La poesía azteca permite la configuración A B/ / A'B' y AB/ / AB', como en 6.

Las posibles configuraciones en hebreo son bastante numerosas para mencionarlas.

PARALELISMO QUICHE

Esta digresión ha tenido el propósito de permitirnos enmarcar el paralelismo quiché en una correcta perspectiva tipológica. Conscientes de ciertas formas por las que los sistemas paralelos pueden diferir, trataremos de comprobar la importancia relativa de esos paralelismos sintácticos *versus* los paralelismos lexicales en el lenguaje ritual quiché y determinar las posibles configuraciones de términos paralelos. Un examen superficial del discurso ceremonial quiché es suficiente para revelar sus más sobresalientes características: Primera, los mismos pares de versos

se repiten cierto número de veces a lo largo del mismo texto; ejemplo, *beh, jooc,* "paso", "camino"; *c'am yac,* "traer", "levantar"; *tz'aak c'axtuun,* "muro", "fuerte"; *biineem, chacaneem,* "caminando", "gateando". En muchos casos, el orden relativo de los términos pareados es invariable. Por ejemplo, en las líneas 23 y 24 de arriba, *swaan,* "barranco", está pareado con *tinamit,* "pueblo". Cuando estos términos están pareados, el orden es siempre *swaan tinamit* y nunca a la inversa. Tampoco se encuentra *c'axtuun tz'aak* para *tz'aak c'axtuun* o *chacaneem biineem* para *biineem chacaneem.* Además, la mayoría de los pares lexicales tiene un significado metafórico o idiomático; algunos de ellos están ilustrados en la Tabla I:

Tabla I. Interpretaciones metafóricas de pares lexicales[3]

Términos pareados	literal	metafórico
juyub tak'aaj	montaña, llano	país
akan k'ab	pie, mano	persona
biineem chacaneem	caminando, gateando	actividades diarias
tz'aak c'axtuun	muro, fuerte	hogar
beh jooc	camino, paso	destino
eeka'n pataal	carga, peso	familia del novio
ooch' pacaay	espiga de maíz, pacaya	muchacho y muchacha solteros
lok'oneel mayijaneel	apreciativo, adorador	familia política
c'am yac	traer, levantar	alquilar un *c'amal beh*

Hay algunas palabras que sólo se presentan como parte de un par lexical, así *c'axtuun* sólo está presente en el par *tz'aak c'axtuun; pataal* sólo concurre en combinación con *eeka'n;* y *mayijaneel* debe ser pareada indistintamente con *lok'oneel* o *ch'uteeneel,* "consolador". Estas características evidencian que la versificación quiché se asemeja a la azteca y a la hebrea, en el uso de términos convencionalmente pareados.

Las formas lexicales pareadas están sujetas, además, a la retricción de que ambos términos del par deben pertenecer a la misma categoría lexical: los sustantivos deben ser pareados con sustantivos, los adjetivos con adjetivos y así sucesivamente. En el

3) Las interpretaciones metafóricas fueron suministradas por dos *c'amal beh,* aunque no siempre coincidían tales interpretaciones. Además ellos no podían interpretar todos los pares semánticos. Los hablantes adultos del quiché conocen el significado aproximado de los pares más comunes, pero la mayoría de éstos son demasiado esotéricos para que las personas no especializadas puedan glosarlos. En este respecto los hablantes de quiché difieren de los hablantes de Tzotzil entre los cuales parece estar más difundido el conocimiento de las metáforas (Robert M. Laughlin, comunicación personal).

caso de los verbos, los verbos transitivos deben ser pareados con verbos transitivos y los intransitivos con otros intransitivos. No todas las clases de palabras se pueden encontrar en pares lexicales. Las clases de palabras que pueden participar en pares lexicales son sustantivos, adjetivos, verbos (transitivos e intransitivos) adverbios, numerales, sustantivos relacionales y posicionales.[4] Las clases de palabras que no pueden estar incluidas en pares lexicales son preposiciones, direccionales, oraciones conectivas, pronombres, deícticos, partículas epistémicas y otras clases de palabras menores.

La división entre aquellas categorías lexicales que pueden o no participar en grupos pareados corresponden a una distinción entre palabras de *contenido* y palabras de función; sólo las palabras de contenido de una misma clase pueden ser términos de un par lexical.

Como en el caso de las versificaciones china, hebrea y azteca, los términos paralelos en quiché deben pertenecer a una misma categoría semántica. En la poesía regulada, la antítesis es el modo preferido de relación semántica en los términos paralelos, mientras que el repertorio de pares del hebreo parece consistir extensamente de casi sinónimos.

Los pares lexicales quichés exhiben una gran variedad de relaciones semánticas, de las que sólo presentaremos una muestra (c f., Townsend 1979, para un tratamiento más exhaustivo de las relaciones semánticas en versos pareados en lengua Ixil).

En muchos casos, los términos paralelos de un par semántico son opuestos; por ejemplo, *k'iij ak'ab,* "día, noche"; *juyub tak'aaj,* "montaña, "llano"; *akan k'ab,* "pie", "mano". En otros casos, los miembros de un par difieren con respecto a un único componente semántico sin ser antónimos; ejemplo: *nuumic chakijchi',* "hambre", "sed"; *choh poloh,* "lago", "océano". También son frecuentes los sinónimos o casi sinónimos, *beh jooc,* "camino", "paso"; *chajineel c'aacalineel,* "guardia", "centinela". Otros términos están semánticamente relacionados debido a su contigüidad, como *k'aak' xc'uub',* "fuego", "trébedes" (piedras del fogón donde se apoyan las ollas); *swaan tinamit,* "barranco, "pueblo" (antiguamente *tinamit* se refería a poblados fortificados rodeados de barrancos). En el caso de numerales, si el primer término es X, el segundo es X + 1; por ejemplo, *jumejaaj caamejaaj,* "un acto de genuflexión, dos actos de genuflexión", elementos que también se encuentran en la poesía hebrea (Gevirtz 1963: 18 ff.).

Finalmente, hay una clase de seudoparalelismo empleado para nombrar entidades que pertenecen a grupos semánticos, con una gran variedad de componentes tales como árboles, plantas, animales o herramientas.

En este caso, el par se forma repitiendo el sustantivo y anteponiendo el *k'ana,* "dorado", al primer ocurrente, y *saka,* "plateado", al segundo, como en el siguiente ejemplo: *k'ana siijah, saka siijah, k'anii puum, sakipuum,* "mirlo dorado", "mirlo plateado", "paloma Inca dorada", "paloma Inca plateada".

Otra característica notable del discurso ceremonial quiché es que las formas lexicales pareadas deben aparecer en el mismo medio sintáctico. Ambos miembros del par deben mantener la misma relación sintáctica en sus respectivas cláusulas y debe haber una correspondencia de palabra entre las otras formas lexicales que ocupan las

4) Los sustantivos relacionales y posicionales son tipos de palabras peculiares de los lenguajes mayas.

mismas posiciones sintácticas en las dos cláusulas. Por ejemplo, en el par *caraj ne' xkayaa nee ri biis, caraj ne' xkayaa ne ri ok'eej,* "tal vez causamos tristeza, tal vez causamos llanto", las formas pareadas *biis* y *ok'eej* son los dos objetos directos y los otros espacios sintácticos comunes a las dos cláusulas están ocupados por formas lexicales idénticas. El mismo modelo puede notarse en el texto del principio, en las líneas 13-18 y 21-26. No todo el material lexical que se presenta en asociación con un término debe ser repetido en el otro, hecho que se puede confirmar comparando las líneas 25-26 con las líneas 27-28. Los pares cuyas líneas difieren en su composición semántica en más de un punto, se pueden considerar mal formados.

En la discusión precedente se observó que hay sistemas paralelos de versificación que pueden diferir en la permisibilidad de las configuraciones de los términos paralelos. En quiché hay solamente un modelo posible: A/ /A', B/ /B', C/ /C', como en las líneas 13-18 *(xneec'aama .....//xneeyaaca..., ...nutz'aak/ /... nuc' axtuun... nubineem/ /... nuchacaneem).* Para expresarlo de otra manera, entre el primer y segundo miembros del par A, A', no debe aparecer ningún término que pertenezca a otro par semántico. Así, configuraciones tales como AB/ /A'B' o AB B'/ /A' no son posibles en la versificación quiché.

Un hecho subrayable es que en el discurso ritual quiché, el paralelismo gramatical no se limita al nivel de la palabra, sino que se aplica a la estructura morfológica interna de los términos pareados y a las construcciones sintácticas en que se presentan. O sea, que si A y A' son términos pareados y hay un par morfológicamente complejo, A+X A'+Y, que contiene A y A', X e Y deben ser idénticos.[5] Como ejemplo podemos tomar el par *c'am yac,* "traer", "levantar", presente en las líneas 13-14, en la forma morfológicamente compleja, *xneec'aama... / /xneeyaaca.*

La estructura morfológica de *xneec'aama* es *x-n-ee-c'aHm-a* de aspecto completivo- 1sg/absolutivo- IR-TRAER/pasivo-imperativo (el pasivo de los verbos transitivos monosilábicos se forma por infijación de un morfofonema H, que es realizado en la superficie como longitud vocálica; *ee* es la forma incorporante del verbo *bee,* "ir"). *x-n-e-yaHc-a* tiene la misma estructura interna. Ya que en este caso la identidad de estructura se aplica solamente a afijos inflexionales, este ejemplo puede resultar poco destacable. Como ya hemos afirmado, los términos paralelos ocurren en la misma posición sintáctica, y si la morfología inflexional es generada en base a reglas que afectan a una palabra con características que se presentan en su medio sintáctico, quizás se podría predecir tal hecho teniendo en cuenta los datos ya conocidos. Pero la identidad de la estructura interna se aplica tanto a la morfología derivacional como a la morfología inflexional. Por ejemplo, los sustantivos *beh jooc,* "camino" "paso" (cf. líneas 21-22) forman la base de los sustantivos derivados *be'-aal, joc-aal* y de los verbos intransitivos *be'-an joc-an;* el par de sustantivos *chii' wach,* "lado", "frente", forman los verbos derivados *chi'-n wach-in* y los sustantivos derivados *chi'-bal wach-ibal.*

5) Hay una excepción de este hecho. Un verbo intransitivo o uno transitivo monosilábico toma un sufijo de cláusula final obligatorio cuando no lo sigue ninguna palabra en la misma claúsula. De este modo, si A y A' son verbos de algunos de estos tipos, y A está al final de cláusula, entonces A tendrá un sufijo de cláusula final a diferencia de A'. Un ejemplo de esto es (x)sakir-ic en la línea 11 (-ic es el sufijo intransitivo de cláusula final).

En los ejemplos que presentamos a continuación, los correspondientes afijos derivacionales tienen la misma condición fonemática, lo cual no es necesario en todos los casos. Los sustantivos *chaac pataan,* "trabajo", "servicio", forman los radicales transitivos derivados, *chac-u patan-i;* los sustantivos *quic' cuma'j,* "sangre", "sangre coagulada", forman los sustantivos abstractos *quiqu'-eel cuma'j-iil. -u* e *i* son alomorfos condicionados semánticamente del mismo morfema, tal como lo son *-eel* e *iil.* En el caso de términos pareados donde un término ha sufrido reduplicación, el otro término tiene que haber experimentado el mismo tipo de reduplicación; ejemplo, *rem-el tiqu'-il,* "desparramar", "levantarse" (-V 1 reduplicación), *luc-lut pach-pat,* "reverenciar", "inclinarse" (-C_1at, con subsiguiente asimilación vocálica), *jet-et may-ay,* "acercarse, "ir vacilantemente" (-V_1 C_1).

A esta altura podemos resumir las condiciones necesarias para formar construcciones paralelas correctas en quiché:

1) Los términos paralelos deben ser palabras con significado y han de pertenecer a la misma categoría semántica.
2) Los términos paralelos deben compartir un número de componentes semánticos.
3) Los términos de un par deben presentarse en el mismo marco sintáctico.
4) Un miembro de un par no puede intervenir entre el primer y segundo miembro de otro par.
5) Los términos pareados derivados de términos pareados más básicos deben presentar los mismos afijos derivacionales.

El último punto a señalar aquí es lo que debe aprender un *c'amal beh* (además de su conocimiento normal del quiché) para poder expresar una retórica ceremonial conformada de acuerdo a las condiciones señaladas anteriormente. Evidentemente el *c'amal beh* debe memorizar el repertorio de pares lexicales y sus interpretaciones metafóricas, o al menos los contextos en los que son apropiados. Pero ¿cómo se asegura el *c'amal beh* que los términos pareados aparezcan siempre en el mismo contexto sintáctico, sin estar separados por ningún otro término de otro par? Una respuesta a esta pregunta es sugerida examinando las opciones estilísticas en el discurso ritual.

Un *c'amal beh* debe presentar los pares, ya sea en forma expandida o condensada, con varias faces intermedias entre los estilos más condensados y los estilos más expandidos. Los siguientes ejemplos ilustran varios grados de condensación:

(7) cayojlin c'u loo pa ri *awas chee'*
cayojlin c'u loo pa ri *awas c'a'aam*
"Se repite en el árbol prohibido
Se repite en la vida prohibida."

(8) je'l baa loo cayojlin ruuch' aabal
utzijobal pa ri *awas chee'*
pa ri *awas c'a'aam*

"Su voz y sus palabras se repiten maravillosamente en el árbol prohibido, en la vid prohibida."

(9) xuk cawajlin loo pa ri *awas chee'*
ri *awas c'a'aam*

"También se repite en el árbol prohibido, en la vid prohibida."

En el estilo más expandido (representado en 7), la parte oracional que está a la izquierda de *awas chee',* se repite a la izquierda de *awas c'a'aam.* En el estilo más condensado (en 9) el segundo término del par continúa inmediatamente después del primero, sin elementos intervinientes (*awas,* "prohibido", es un elemento obligatorio en el repertorio del par; *chee' c'a'aam,* por sí mismo no se presenta como un par semántico). En el ejemplo 8, *awas chee'* se presenta en una frase preposicional precedida por la preposición *pa* y el artículo definido *ri.* Solamente los elementos semánticos pertenecientes a la frase preposicional se repiten a la izquierda de *awas c'a'aam.*

Ya que el repertorio de los pares lexicales tiene una interpretación semántica, idiomática, sería razonable suponer que como expresiones idiomáticas constituyen lexemas complejos: entradas de diccionario independientes, constituidas por más de una palabra gramatical o fonológica. Supongamos que un *c'amal beh* aprende a considerar *awas chee' awas c'a'aam* como una forma lexical independiente que contiene dos palabras. Desde que *awas chee'* y *awas c'a'aam* son parte de la misma forma lexical, se presentan en oraciones como una unidad. Ahora supongamos que el *c'amal beh* aprende una estrategia de repetición, tal como en 10:

(10) Repetición hacia la izquierda: al copiar hacia la izquierda de A' aquellos elementos de la izquierda de A, es preciso detenerse en cualquier componente límite, o si se alcanza el comienzo de la oración o un miembro de otro par lexical.

Una frase como en 7 se produciría aplicando esta estrategia de repetición a una estructura como en 11:

(11) ((cayojlin c'u loo) (pa (ri S)))
F CV CV PP PS PS PP F

awas S_1 che' awas S_2 c'a'aam

En 11, CV designa al complejo verbal, un componente superficial constituido por la palabra verbal y otras palabras que dependen del verbo o que comúnmente se presentan en conjunción con verbos; esto será analizado detenidamente más adelante. La frase 7 puede ser producida aplicando las formas expandidas de la estrategia de repetición.

Las otras opciones posibles para la repetición hacia la izquierda conducirían a 12-13 y 14:

(12) cayojlin c'u loo pa ri *awas chee'*
awas c'a'aam

(13) cayojlin c'u loo pa ri *awas chee'*
ri *awas c'a'aam*

(14) cayojlin c'u loo pa ri *awas chee'*
pa ri *awas c'a'aam*

Si el *c'amal beh* usara dicha estrategia de repetición, su discurso quedaría automáticamente conformado por varias de las condiciones necesarias observadas más arriba. Del hecho de que un par semántico sea considerado como un lexema complejo independiente, resultaría que ambos miembros del par aparecerían en el mismo contexto sintáctico. La regla de repetición resultaría en una íntima identidad entre las dos líneas del par en todos sus puntos, con excepción de uno. También, automáticamente daría origen a pares en los que ninguno de sus miembros podría intervenir entre el primero y segundo miembro de otro par. Por otro lado, la estrategia de repetición explicaría otro hecho del discurso ritual quiché: en pares que tienen sustantivos pareados, el material lexical que aparece a la izquierda de A' debe ser una subserie del material que aparece a la izquierda de A.

La estrategia de repetición en el ejemplo número 10, no explica el hecho de que en el caso de verbos pareados, las palabras a la derecha de A deben repetirse a la derecha de A', como en las líneas 13-14, las que repetimos a continuación para facilitar la referencia:

(15) *xneec'aama* chu'lok
xneeyaac'a chu'lok

En este ejemplo, *chu'lok* es una contracción de *chi*, "ahora" y *ulok*, "de este modo", *chi* es una partícula que se presenta pospuesta en el predicado, *ulok* es un adverbio direccional que se presenta como modificador del verbo.

Dichas palabras pertenecen al complejo verbal y también pueden influir en verbos auxiliares, pronombres reflexivos, pronombres formales de segunda persona, partículas deícticas y *clíticos* de varios tipos. Aparentemente no es posible repetir solamente un elemento del complejo verbal sin repetir todos los demás elementos. En consecuencia, es necesaria otra regla de repetición para explicar el comportamiento de los verbos.

(16) Repetición del complejo verbal: si A y A' son verbos, se deben repetir hacia la derecha de A todos los elementos del complejo verbal que se presentan a la derecha de A'.

Esta regla explicaría, por ejemplo, la ocurrencia del pronombre reflexivo *wiib*, "a mí", a la derecha de ambos verbos en las líneas 19 y 20.

Estas dos reglas serían suficientes para explicar la mayoría de las condiciones necesarias del discurso ritual.

CONCLUSIONES

Si consideramos al lenguaje ritual quiché como producto de un vocabulario especial y de dos reglas simples de repetición, esto nos lleva a plantear dos cuestiones interesantes. Primero, hemos estado considerando el discurso ceremonial como una especie de juego lingüístico, lenguaje confuso u otros códigos. Si el discurso ritual es, en realidad, como un juego lingüístico, entonces debería ser posible producir un discurso ritual agregando unas pocas reglas al quiché ordinario. De ese modo, esperaríamos que estas reglas operaran a un nivel bastante superficial. En el caso del lenguaje ritual quiché no hay ninguna evidencia de que sus reglas especiales no operen en un nivel superficial de representación sintáctica.

Segundo, al comienzo de nuestra discusión sobre el idioma quiché, consideramos varios aspectos de la variación tipológica en el uso del paralelismo gramatical, en versificación. Si sólo se consideran formas superficiales, la variación quiché se encontraría entre la poesía regulada y los sistemas hebreo y azteca. Al igual que en la poesía regulada, el paralelismo quiché debe llenar estrictos requisitos sintáticos, pero utiliza pares semánticos prescritos tradicionalmente, lo mismo que el azteca y el hebreo.

Por otro lado, si consideramos la reglas de producción, la similitud entre la versificación quiché y la china se desvanece. El paralelismo sintáctico es una condición fundamental de la poesía regulada, mientras que el lenguaje ritual quiché es básicamente un sistema de pares semánticos como el azteca o el hebreo, con algunas pocas reglas adicionales.

El principal propósito de este trabajo, ha sido describir el uso del paralelismo gramatical en el lenguaje ritual quiché. Hemos tocado puntos que van más allá de intereses meramente descriptivos, como la posibilidad de una tipología de versificación paralelística y los principios sobre los cuales podría estar basada tal tipología.

LAS FORMAS DEL VERSO QUICHE

Por: Dennis Tedlock

Existen dos tipos principales de versificación: uno organiza la dimensión física o sensible del discurso de acuerdo con modelos matemáticos, mientras que el otro organiza la dimensión simbólica o inteligible del discurso de acuerdo con modelos lógicos. En el primer caso, hay un ritmo de sonidos que circula en cierto modo independientemente de la significación; en el segundo, hay un ritmo de significados que circula en cierto sentido independientemente de los sonidos. Lingüísticamente hablando, el verso matemático opera a un nivel fonético y silábico, mientras que el verso lógico opera a un nivel sintáctico y semántico. En ambos casos, podemos decir con Alfred North Whitehead que "la esencia del ritmo resulta de la fusión de la uniformidad y la variación... La simple recurrencia mata al ritmo con la misma seguridad que lo hace la simple confusión de diferencias" (citado en Wimsatt 1972: VII).

En las artes verbales indígenas del Nuevo Mundo, la versificación tiende a ser lógica más que matemática, como si existiera una reticencia general a permitir que los ritmos de sonido tengan preponderancia sobre los de significación. Dejando de lado los lenguajes mayas, las formas de versificación del Nuevo Mundo, basadas en el significado, han sido descritas para el navajo por Eda Lou Walton (1924), para el chinookan por Dell Hymes (1977), para el karok por William Bright (1979) y para el náhuatl por Angel María Garibay K. (1953: 19, 65-67). Garibay llama la atención hacia lo que él denomina *difrasismo* en el verso náhuatl, consistente en pares de versos paralelos que contienen un par de metáforas que juntas expresan una misma idea. El paralelismo en el verso náhuatl ciertamente favorece la presencia de pares de versos, pero hay frecuentes excepciones, siendo la más común el terceto. Uno de los ejemplos de *difrasismo* de Garibay (1953: 67) es en realidad un terceto, aunque él no comente este hecho:

Aun el jade se rompe,
aun el oro se quiebra,
aun el plumaje del quetzal se rasga.

Miguel León-Portilla, un discípulo de Garibay, fue el primer estudioso que trató pasajes del Popol Vuh como versos. En el manuscrito del Popol Vuh, el texto quiché y la traducción española adjunta están arreglados como prosa suelta, excepto las listas genealógicas en los folios 55-56 (Ximénez 1977), pero Miguel León-Portilla (1969: 92) llama la atención sobre las "frases paralelas" en otras partes del Popol Vuh, presentando dos extractos oratorios (75, 92-93) y los pasajes narrativos (51-55) en verso. Por otro lado, él trata un tercer pasaje narrativo como prosa (121-122) reconociendo, con gran precisión, que la tendencia a la versificación en el Popol Vuh no se mantiene en todo momento con la misma regularidad.

EDMONSON DA AL POPOL VUH UNA DIMENSION POETICA

Sólo Munro S. Edmonson (1971: xi) ha intentado tratar globalmente el Popol Vuh en verso, afirmando que "está compuesto enteramente en versos pareados paralelos (i.e. semánticos)", citando a Garibay en su discusión de los versos pareados. Edmonson divide tanto el texto quiché como su traducción al inglés, desde el comienzo hasta el final, en pares de líneas claramente diferenciados. Robert Carmack, en su reseña de la obra de Edmonson, comenta que éste ha demostrado que el uso de versos pareados es frecuente en el Popol Vuh, pero Carmack (1975: 506-507) está en desacuerdo con la idea de que "todo el texto es poético". No me referiré aquí a la amplia y multifacética cuestión de si todo el texto es poético; de hecho, cuando se considera un trozo que ostenta el fuerte sello de la tradición oral, no es útil proceder en términos de la oposición conceptual entre poesía y prosa, que no se desarrolló en su forma actual hasta mucho después del comienzo de la escritura alfabética (Dennis Tedlock 1977: 512-13). En cambio me referiré al tema más simple y reducido de la versificación que es sólo un aspecto de la poética.

Ya una lectura del primer folio del texto del Popol Vuh, revela frecuentes diferencias con la forma de los versos pareados. Una de las variaciones más comunes es una línea suelta que a menudo comienza con un demostrativo y sirve como introducción a un pasaje más extenso que contiene paralelismo y a veces señala el fin de uno de dichos pasajes. Otra de las variaciones usuales es un terceto, en el cual el final de una serie paralela de tres regularmente está señalado por un cambio en la construcción de la última línea. Dicha variación a menudo implica la adición o supresión de un modificador suelto o afijo, o también la adición de una conjunción. Un pasaje del folio 1o. (líneas 7-10) es adaptado por Edmonson (1971: líneas 9-14, he reemplazado su ortografía y puntuación por aquellas del manuscrito) como sigue:

are cut xchicacam vi
ucutunizaxic,

ucalahobizaxic,
utzihoxic puch

evaxibal
zaquiribal

pero resulta suficientemente obvio, tanto semántica como sintácticamente, que la forma de este pasaje estaría mejor representada con una línea introductoria suelta, seguida por un terceto y luego por dos versos pareados:

are cut xchicacam vi

ucutunizaxic
ucalahobizaxic
utzihoxic puch

evaxibal
zaquiribal

que puede traducirse en la siguiente forma:

This is where we shall receive it:	Este es donde lo recibiremos:
the demonstration,	la demostración,
the revelation,	la revelación,
the account	y la cuenta
of the hiding place	del lugar del escondite,
the dawning place.	el lugar del amanecer.

El próximo pasaje, del folio 1o. (líneas 2-6), nuevamente ilustra tanto, eso líneas sueltas como los tercetos, pero Edmonson (1971: líneas 95-102) lo arregla como sigue:

ARE UTZIHOXIC
VAE

ca catzininoc
ca cachamamoc

catzinonic
ca cazilanic,

ca calolinic,
catolona puch upa cah.

Edmonson (1971: 9n) sugiere que un *ca* inicial está "omitido" aquí, en la quinta y en la última línea, lo que ciertamente conformaría mejor el texto con sus rígidas nociones de versificación quiché; pero el hecho es que su insistencia en los versos pareados ha oscurecido el ritmo real de este pasaje, el cual es una ilustración particularmente buena del funcionamiento de líneas sueltas y tercetos. Tanto la sintáxis como el significado indican la siguiente estructura:

a) una línea introductoria con un demostrativo,
b) dos tercetos consecutivos, omitiendo cada uno la palabra *ca* en la tercera línea, y

c) una línea final que no es paralela con ninguna otra, la cual produce una interrupción del ritmo de los dos tercetos y hace finalizar de hecho la oración:

ARE UTZIHOXIC VAE

ca catzininoc,
ca cachamamoc
catzinonic

ca cazilanic,
ca calolinic,
catolona puch

upa cah.

La traducción del texto anterior podría ser ésta: 1

THIS IS THE ACCOUNT OF THESE THINGS:	ESTE ES LA RELACION DE LAS COSAS:
now let it ripple,	ahora déjalo ondular,
now let it murmur,	ahora déjalo murmurar,
it ripples,	ondula
now it whispers,	ahora susurra,
now it hums,	ahora se arrulla,
and it is empty	y está vacío,
under the sky.	bajo el cielo.

AFIRMACIONES DE EDMONSON PARA AFIANZAR SU TESIS

A veces, en su tentativa de justificar las desviaciones de la insistente marcha de sus versos pareados, Edmonson se ve forzado a proveer una línea entera que no está presente en el manuscrito. En el siguiente pasaje del folio 1o. (líneas 8-9), inserta el término entre paréntesis y explica por medio de una nota que "aquí parece estar faltando una línea":

Este artículo es parte de un proyecto más extenso que incluye una nueva traducción del Popol Vuh en base a una subvención de The Translations Program of the National Endowment for the Humanities.

1) Otros traductores, incluyendo a Edmonson, han cometido tres errores en este pasaje: 1) Ellos omiten la fuerza imperativa del sufijo *oc (-ok)* en *catzininoc* y *cachamamoc;* 2) interpretan el pasaje en tiempo pasado, mientras que a los verbos les falta el prefijo *x* ; 3) traducen los primeros cinco verbos de los dos tercetos como refiriéndose simplemente al silencio, mientras que cada uno de estos verbos y especialmente los aliterados *(tzinin, chamam, lolin)* describen una quietud donde sólo se escuchan muy leves y pulsátiles sonidos (como el sonido de los insectos o del agua). El narrador al usar el sufijo *ok*, el prefijo de tiempo presente y los verbos onomatopéyicos, representa la creación para su audiencia, en lugar de simplemente describir eventos ya sucedidos.

mahabi ok' hun vinac,
hun chicop

(quieh,)
tziquin,

car,
tap,

che,
abah

(etc.) (Edmonson 1971: 9n; líneas 105-110)

Yo leo aquí una línea introductoria seguida por un terceto con un cambio en su última línea, y una serie de versos pareados, sin necesidad de agregar una línea "omitida":

mahabi ok'

hun vinac,
hun chicop
tziquin,

car,
tap,

che
abah,
(etc.)

La traducción es como sigue:

Let there not be	No deja ser
one person,	una persona,
one animal,	un animal,
bird,	pájaro,
fish,	pez,
crab,	cangrejo,
tree,	árbol,
rock,	piedra,
(etc.)	(etc.)

La sugestión de Edmonson de que la línea "omitida" es *quieh*, o "venado", se basa en el hecho de que la palabra venado se encuentra pareada con "pájaro" en otro pasaje distinto, precisamente en el folio 2o. (Edmonson 1971: líneas 4-5; líneas 265-68):

ri quieh,
tziquin

c'oh,
balam,

etc.

Pero debe notarse que "venado" ocupa la primera posición en esta última lista, mientras que si hubiera ocurrido en la lista anterior, habría ocupado la tercera posición. No necesitamos suponer que "venado" fue omitido en la primera lista por algún tipo de error, en cambio pudo ser una alteración dentro de la tendencia general de variar versos pareados con tercetos, en este caso un terceto que toma su tercera línea de los que pudieran haber sido versos pareados. Considerando el Popol Vuh como un todo, yo estimaría que la proporción de versos pareados y tercetos es aproximadamente de 10: 1, lo que significa que hay demasiados tercetos para atribuir todos ellos a errores.

En pocos casos la tercera línea paralela de una serie, con su esperada variación del modelo establecido por las dos primeras líneas, es seguida por una cuarta línea que vuelve al modelo original. Esta secuencia puede ser tratada solamente como un cuarteto, porque la cuarta línea tiene su paralelo más marcado con las primeras dos líneas y no con ninguna que la pueda seguir. El siguiente ejemplo es del folio 1o. (líneas 35-37); Edmonson (1971: líneas 63-66) presenta este pasaje como dos pares de versos pareados, pero dicha lectura no tiene en cuenta el vínculo que pasando por alto la tercera línea, une la segunda con la cuarta:

u cah tzucuxic,
u cah xucutaxic
    retaxic,
u cah cheexic

que puede traducirse de la siguiente forma:

its fourfold marking,	su señalamiento en cuatro,
its fourfold cornering,	su esquinamiento en cuatro,
measuring,	su delineamiento,
its fourfold staking	su estacamiento en cuatro,

Una estructura similar es exhibida en el pasaje que le da al Popol Vuh sus varios títulos o epítetos, en el folio 1o. (líneas 27-30). Aquí, la segunda y

cuarta líneas presentan la más cercana afinidad que existe entre dos líneas cualesquiera, proporcionando un puente bien marcado sobre la tercera línea que queda aún más de lado que en el ejemplo anterior. Edmonson (1971: líneas 49-52) presenta aquí dos pares de versos pareados, con *chuch'axic* añadido a la última líneas, pero yo lo interpreto como un cuarteto y cuento la última palabra, que se refiere al pasaje en general, como exterior al cuarteto en sí:

ilbal re popo vuh.
ilbal zac petenac chaca palo.
    utzihoxic camuhibal
ilbal zac c'azlem

chuch'axic.

Ilbal, literalmente "medios de ver", tiene aquí un sentido tanto de lectura como de adivinación (más claramente mostrado en el folio 53, líneas 9-13), sugiriendo una traducción como "lectura" que implica ambos sentidos:[2]

reading of the council book,	lectura del libro del consejo
reading *The Light from Across the Sea,*	lectura de *La luz del otro lado del mar,*
reading *The Account of Our Darkness,*	lectura de *El recuento de nuestra oscuridad,*
reading *The Light of Life,*	lectura de *La Luz de la vida,*
as it is said.	como se dice.

MODELO DEL DISCURSO ORAL EN NUESTROS DIAS

En el discurso oral de los quichés contemporáneos es difícil encontrar cuartetos del tipo descrito, pero hay abundantes ejemplos de versos pareados, como ha notado Edmonson (1971: xii), de líneas sueltas y de los tercetos tratados aquí. El siguiente pasaje corresponde a una narración (B. Tedlock 1978: 241):

The town crier called out:	El pregonero del pueblo llamó:
"Come to the *calpul*,	"Vengan al calpul,
come to the assembly,	vengan a la asamblea,
come before the elders.	vengan ante los ancianos,
We are looking for people:	Estamos buscando gente:

2. Mi punto de vista es que las palabras *popo vuh (o Popol vuh* como son dadas en otras partes del manuscrito) no son tanto el título de un libro específico sino un término general para un tipo de libro. Las palabras aquí, en itálicas, proporcionan el título correcto para el manuscrito conocido como el Popol Vuh. Recordaré al lector que Ximénez nunca usó "Popol Vuh" para referirse al manuscrito, así como tampoco Scherzer quien fue el primero en publicar la traducción completa de Ximénez. Fue Brasseur, la mayor parte de cuyos trabajos se ha convertido en material marginal o accesorio, quien tituló "Popol Vuh" al manuscrito y dicho título persiste aún como consecuencia del curioso proceso por el cual los errores de los estudiosos, una vez que se han arraigado lo suficiente, adquieren una cierta autoridad.

we have lost the alcalde,
we have lost the regidor,
we have lost the alguaciles."

hemos perdido el alcalde,
hemos perdido el regidor,
hemos perdido los alguaciles."

El siguiente ejemplo es un terceto moderno con un acortamiento de la tercera línea (B. Tedlock 1978: 241 42):

They didn't have a match,
they didn't have anything,
nothing.

No tenían un fósforo,
no tenían ninguna cosa,
nada.

Las siguientes líneas son extractos de una oración (B. Tedlock 1978: 254 55):

ixukilejo:

k'ani sutz',
zaki sutz',

ri mayul,
ri tew,
ri cakik'.

Hasta ahora hemos colocado unidades paralelas una debajo de la otra, lo que ciertamente muestra su construcción sintáctica, pero las grabaciones de expresiones orales actuales sugieren un enfoque diferente (ver D.,Tedlock 1971). Efectuando cambios de línea de acuerdo con la consonancia de las pausas reales de los hablantes, obtenemos los resultados siguientes:

ixukilejo:
k'ani sutz', saki sutz',
ri mayul, ri tew, ri cakik'.

Traduciendo:

and also:
yellow clouds, white clouds,
the mist, the cold, the wind.

y también:
nubes amarillas, nubes blancas,
la niebla, el frío, el viento.

Si un par de versos pareados está compuesto únicamente de dos o tres sílabas, no sólo no se pronuncia sin pausa entre las dos mitades, sino que se pronuncia como si fuera una palabra suelta, con una sola acentuación en la última sílaba de los versos pareados. Dos de los referidos pares de versos, comunes en las oraciones actuales y en el Popol Vuh, unen *cho* con *plo (palo* en el Popol Vuh), o "lago" con "mar" y *caj* con *ulew* o sea "cielo" con "tierra", y podrían ser escritos como *choplo* y *cajulew*. Si dos versos pareados contienen más sílabas que éstas, las palabras sueltas pueden tener una acentuación propia, pero aun dos versos pareados que consisten de dos cláusulas completas de varias palabras cada una, es posible que carezcan de una pausa entre sus dos mitades. En el caso de un terceto, el modo de expresarlo depende de si las tres partes forman una combinación usada frecuentemente, como la última línea del extracto de la oración arriba citada, o si la tercera parte es una extensión improvisada de dos versos pareados, una especie de ocurrencia tardía, como sucede muy a menudo en la narrativa (D. Tedlock 1979: 329):

the quail, the rabbits,
and the jays

la codorniz, los conejos,
y los arrendajos

y también:

certificate, identification,
summons.

certificado, identificación,
requerimiento.

Siguiendo estos y otros modelos del discurso oral actual, sería posible formarnos una idea de cómo pudo ser la recitación oral del Popol Vuh. La cadencia de la voz sugeriría un modo de presentación escrita como el siguiente, en vez del usado en anteriores demostraciones de paralelismo:

This is where we shall receive it:
the demonstration, the revelation,
and account
of the hiding place, the dawning
place

Este es donde nosotros lo recibiremos:
la demostración, la revelación,
y la relación
del lugar del escondite, el lugar del
amanecer

Falta demostrar qué puntos de partida desde versos pareados como los descritos son comunes también en otros idiomas mayas. Gary Gossen (1974: 142-44) discute el paralelismo en el idioma tzotzil y destaca los versos pareados, pero sus ejemplos para el tzotzil, como en Garibay para el náhuatl, incluyen tercetos que se pasan por alto sin comentario. El ejemplo siguiente ilustra también una línea introductoria suelta (Gossen 1974: 143):

San Juan's sheep

most certainly
and therefore,
pay attention

provide white clothing,
provide black clothing.

Las ovejas de San Juan

muy ciertamente
y por consiguiente,
prestad atención

proporcionan ropa blanca,
proporcionan ropa negra.

Gossen no discute dónde podrían caer las pausas en dicho pasaje.

Para el yucateco contemporáneo, nuestra mejor evidencia viene del trabajo de Allan Burns. Abundan los versos pareados pero también hay tercetos. Este es un ejemplo con una variación en la tercera parte. Como Burns (1977: 136) lo deja explícito, el terceto completo es expresado sin ninguna pausa:

He finds the wood, he finds the stones, hard stones,

que traducido es como sigue:

El encuentra la madera, él encuentra las piedras, piedras duras.

Y aquí tenemos un segundo ejemplo precedido por una línea introductoria, careciendo también de pausas dentro del terceto en sí (Burns 1977: 142):

"I guess I'll shoot these deer."
BAM' he shoots one there. POW' he shoots one there. BOW he shoots one.

Traduciendo:

"Creo que mataré esos venados."
Bam, tira una allí. Pow, él tira una allí. Bow, él tira una.

Considerando el yucateco de tiempos remotos, encontramos tantos versos pareados como tercetos en el Chilam Balam de Chumayel (Roys 1933: 117):

On 3 Ben he made all things, as many things as there are,
the things of the heavens, the things of the sea, and the things of the earth.

En 3 Ben él hizo todas las cosas, tantas cosas como existen,
las cosas de los cielos, las cosas del mar y las cosas de la tierra.

Y en relación a los textos jeroglíficos, Floyd Lounsbury me informa que hay secuencias de glifos donde un tercer glifo mantiene paralelismo con lo dicho en los dos glifos previos.

CONCLUSIONES

La inflexión de versos pareados con tercetos, claramente presenta una gran extensión geográfica y una gran antigüedad en los lenguajes mayas, y lo mismo es en verdad tanto para las líneas introductorias como para las líneas finales. Queda por comprobar si los cuartetos del tipo aquí descrito (con variación en la tercera parte) se encuentran fuera del Popol Vuh, lo que parece posible. En cuanto a los modelos completos de expresión oral, incluyendo acentuación y pausas y otros elementos prosódicos (opuestos a los fonéticos) queda mucho por aprender.

Si definimos con Whitehead que "la esencia del ritmo" es "la fusión de uniformidad y variación", entonces sólo podemos concluir que Edmonson, al fragmentar completamente el Popol Vuh en versos pareados, ha eliminado la verdadera esencia del ritmo quiché. Afortunadamente, el texto quiché habla por sí mismo, por lo que espero que nosotros aquí hayamos logrado no sólo leer sus palabras sino escuchar su voz.

SIMBOLISMO

MITOS DE MOMOSTENANGO COMPARADOS CON EL POPOL VUH

Por: Garrett Cook

De todos los relatos cosmogónicos, la anécdota de Diego Vicente y de la fundación de Momostenango tiene una aproximación "histórica", en el sentido que nosotros damos al término, tratando como trata con personajes históricos reales y con algunos hechos verdaderos.

Mi propósito es describir en detalle tres mitos de la cosmogonía momosteca, para compararlos con la cosmogonía del Popol Vuh y tratar de llegar a comprender, hasta qué punto se han logrado mantener los mitos del pueblo quiché en general a través de siglos de cambios culturales ocurridos desde la conquista.

LA RELACION DE DIEGO VICENTE

Diego Vicente viene de México y se encuentra con los "principales" de Momostenango. Los convence de la necesidad de titular legalmente la tierra y se va con ellos a España para obtener dicha titulación. Mientras están allá, encuentran al Patrón Santiago en un cerro llamado "del pajonal" (cerro, montón de basura o de paja); cuando vuelven a Momostenango traen consigo la imagen del santo y los títulos. Aconsejados por Diego comienzan a circular la tierra titulada, buscando un nuevo sitio donde fundar el centro de su pueblo. A través de sueños el Patrón Santiago le dice a Diego que funde su pueblo en el lugar donde actualmente se encuentra y así lo hacen, a pesar de que los *principales* preferían otro.

Los negocios de Diego le ganan enemigos y luego que su hermana llega con una imagen de Santa Isabel, éste abandona el pueblo. Después de probar varias localidades y dejar hijos en cada una de ellas, se asienta finalmente en el área de San Vicente Buenabaj, donde construye una iglesia y en una cueva vecina guarda un "animal", mitad hombre y mitad caballo, considerado como un *c'abawil* de nombre "Negro", un animal devorador de gente.

La aldea de San Vicente en sí misma, es fundada por sus hijos, los cuales inician una interminable contienda con la vecina población de Sija, por cuestiones de tierras. Diego y su "animal" viven aparte. Diego es encarcelado varias veces en

relación con la desaparición de personas "devoradas" por su animal, pero consigue comprar su libertad con la plata que "Negro" le da. Finalmente sus hijos y los vecinos de éstos van a matar al animal. Les acompaña un pequeño capitán, quien le da muerte mientras los demás están dormidos. En cierto momento Diego, encolerizado con Momostenango, entierra los títulos de tierras, los cuales nunca han sido recobrados. Cuando le dan muerte a su animal, Diego muere de ira y de pesar y lo llevan a sepultar a Momostenango. Su hermana muere poco después y es sepultada junto con él.

En algunos aspectos, esta relación es similar a los típicos relatos mesoamericanos acerca de fundaciones. Describe la vida del primer ancestro y lo asocia fuertemente con el santo patrono. No obstante, contiene un buen número de características únicas. Por alguna razón, no muy clara en este breve resumen, pero que se hace obvia en el texto completo, Diego y su hermana figuran como la pareja "fundadora", mientras que su mujer apenas es mencionada. De hecho, solamente me fue mencionada al preguntar por ella. En segundo lugar, contiene elementos de lo que Eric Wolf (1959) ha llamado el mito migracional epi-tolteca, el cual comparte en común con el Popol Vuh y con el relato azteca de la fundación de Tenochtitlán. Entre aquellos elementos de este mito, que resultan poco comunes al menos en otras narraciones mayas acerca de fundaciones, están el origen foráneo de los fundadores y la imagen del patrono, así como su transportación hacia el sitio que ha sido fundado, con participación totalmente masculina. (Durante este viaje la imagen se ha comunicado en sueños con el fundador).

Como mito cosmogónico que conduce a un cosmos más completo y diferenciado y que sirve como prototipo para ese cosmos, merecen mencionarse en él varios aspectos. Refiere la fundación del pueblo y los orígenes de los diferentes grupos de descendientes de la localidad que llevan el nombre de los fundadores. Proporciona un prototipo mítico para el acarreo de imágenes en procesión, y para los santos patronos o cualesquiera otras atribuciones que desempeñen los santos, como "anunciadores" que dan avisos en sueños. Más específicamente, provee el mito que cada año se repite en la feria de San Vicente cuando la imagen del patrono es llevada de Momostenango para reunirse con la de Santa Isabel que se conserva en San Vicente.

En conexión con el cosmos momosteco y con los relatos narrados acerca de los orígenes de estas dos imágenes, debe recalcarse el hecho de que el patrono fue obtenido por el grupo masculino en un monte o capilla (cerro, *mesabal,* un término que quiere decir altar) en un centro de autoridad distante, la ciudad en España, la Tula del siglo dieciséis. La imagen de Santa Isabel fue encontrada por una mujer solitaria en las riberas de un río. La montaña y la orilla del río son los dos componentes del típico complejo del altar costumbrista, llamado *ujuyup* y *ujal* respectivamente, y estos complejos fueron asociados con los antiguos cultos parciales de los santos y continúan siendo asociados con las imágenes, por lo que la costumbre es mantenida por las cofradías. Más aún, los naguales, dueños o mundos, de sexo masculino, incluyendo a Tecún, son asociados con montañas, mientras que la ribera del río, tanto en Momostenango como en otros pueblos quichés, tiende a ser asociada con la actividad femenina, así como con los seres sobrenaturales (aparecidos) de sexo femenino como la siguanaba y la llorona

(Correa, 1960). Por tanto, el relato del origen de estas dos imágenes proporciona una relación esquemática de una parte importante del cosmos de los costumbristas y eslabona las imágenes con los mundos.

No se requiere un análisis estructural abstracto para resaltar las afinidades entre la anécdota de Diego Vicente y el episodio de la fundación por parte de los cuatro ancestros del Popol Vuh. En ambos casos, una figura ancestral original viene de otro lugar, es decir que el fundador no es indígena. Diego Vicente obtiene una imagen del patrono con la que mantiene una relación especial en una ciudad distante. En el Popol Vuh, la imagen de Tojil, la deidad patronal, es denominada *c'abawil,* mientras que en la anécdota de Diego Vicente hay dos objetos separados que obtienen parte de esa identidad: el patrono Santiago y el animal llamado "Negro", el cual también es llamado *c'abawil.*

En el Popol Vuh los ancestros y sus parientes se esfuerzan por dominar a los pueblos vecinos y, como parte de esto, emboscan a los viajeros en el camino para "alimentar" con su sangre al *c'abawil* (Tojil) escondido en las montañas. Diego Vicente establece su casa en un sitio aislado para estar lejos de sus enemigos los momostecos, y luego su *c'abawil* principia a comerse a la gente que pasa por el camino.

Si esta historia es la sobrevivencia de una relación epi-tolteca traída por los Vicentes ancestrales desde México, una sobrevivencia transformada de un episodio del Popol Vuh, o el relato histórico de cómo Diego estableció un culto de la típica clase quiché, en su montaña, tratado de nuevo durante la época colonial, es algo que no puede saberse. Probablemente sea una combinación de estas alternativas.

Las diferencias entre la relación de Diego Vicente y el episodio homólogo en el Popol Vuh son tal vez más interesantes que los paralelos, aunque éstas solamente adquieren significación una vez que se ha notado la cercanía de los paralelos. En la narración de Diego Vicente, la figura fundadora finalmente es derrotada y muere, en lugar de desaparecer como sus homólogos en el Popol Vuh. Más aún, esta figura es separada de los objetos de poder cuyo culto parece haber instituido originalmente.

Así, Diego Vicente es conducido fuera de Momostenango y obligado a dejar al patrono, luego es destruido el *c'abawil,* con el cual parece tener una relación de "nagual", como la de Tecún con el quetzal. La destrucción del nagual por el "pequeño capitán" (¿el capitán Alvarado, el Conquistador, el capitán Santiago?) es lo que finalmente mata a Diego Vicente, de la misma manera que muere Tecún cuando su nagual es herido de muerte por el capitán Alvarado. Los ancestros quichés en el Popol Vuh nunca son despojados de los objetos de poder que han obtenido y que mantienen para el bienestar de sus descendientes.

Es particularmente irónico hacer notar que Diego Vicente finalmente es traicionado por sus propios descendientes. Sus hijos acompañan al pequeño capitán que mata al *c'abawil.* Podría muy bien ser que la anécdota de Diego Vicente fuera una versión, puesta al día en la post-conquista, por ejemplo, del último episodio cosmogónico del Popol Vuh. Los fundadores son despojados del poder, les quitan a los santos y se los dan al pueblo, y sus mismos hijos en alianza con los conquistadores finalmente destruyen a los "ídolos" nativos, cuyos cultos se han mantenido a escondidas. Esta interpretación tiene sentido para mí, pero no parece

haber forma de probar que sea la correcta.

Hay algo más que apuntar. Balam Quitzé, uno de los cuatro ancestros popolvújicos, lega a sus descendientes cierta clase de talego medicinal, consistente en reliquias sagradas envueltas en tela que deben quedar como un recuerdo suyo para sus descendientes. Hay una correspondencia muy cercana entre ciertos cofres conteniendo títulos de tierras (entre otras cosas) que se encuentran en las descripciones de las ciudades del noroeste y sur del corazón del Quiché y este *pisom k'ak'al,* este talego o amuleto sagrado.

En la versión oral, Diego Vicente no traslada ningún talego sagrado a sus descendientes. En un lugar secreto entierra los títulos que ha obtenido. Sus descendientes y Momostenango en general, carecen del símbolo de legitimidad y de la fuente de poder que perteneció a la antigua élite quiché. La cadena se rompió. El fundador fue rechazado por su pueblo y por sus mismos hijos. De acuerdo con la relación muy poco puede hacerse para hallar un cofre sagrado de *títulos* en San Vicente, y Momostenango en cierto sentido es ilegítimo. Mas tarde, Robert Carmack ha descubierto un cofre con documentos antiguos allí. Un viejo mito legimitizador parece haberse convertido en un mito deslegitimizador.

Para analizar el simbolismo en el relato de Diego Vicente, seguí los comentarios de Fischer (1968: 236) acerca de la estructura dramática del cuento popular. Fischer argumenta que el drama es creado por el conflicto y su resolución y que el conflicto debe reducirse a oposiciones. Fischer ve, en esta característica dramática de nuestra especie una posible explicación para la estructura binaria, desarrollada fuertemente con frecuencia en los mitos expresados en estas relaciones. El mayor conflicto proveedor del drama, en la anécdota de Diego Vicente, parece ser el del individuo contra la sociedad, aunque supongo que también puede verse como una lucha entre la "racionalidad" y la "tradición". Diego es un foráneo que viene a Momostenango, donde en corto tiempo sus "negocios" le ganan enemigos. Diego es forzado a irse y vivir solitario en un lugar donde su *c'abawil* lo hace rico, comiéndose a la gente y posiblemente actuando como un vehículo de la hostilidad de Diego. Con el tiempo, en la confrontación final, sus propios hijos se ven involucrados en la destrucción del *c'abawil* y, ya que este es un nagual, en la destrucción de su propio padre.

Esta estructura dramática o temática puede contrastarse con el Popol Vuh, donde en el episodio homólogo la oposición se da entre dos grupos y nunca toma el giro alienado y finalmente trágico de la relación de Diego Vicente. Los conflictos en el Popol Vuh tienden, más bien a parecerse a los que hay entre San Vicente y Sija: una lucha entre grupos étnicos, en la que el *c'abawil* es aliado personal del hombre expulsado de un grupo. Más aún, el *c'abawil* ha degenerado, de ser una imagen de piedra capaz de tomar la forma de un joven bien parecido (como lo es en efecto Pascual Abaj), al convertirse en un animal.

Es interesante notar un elemento más en el modelo de Diego Vicente. Sus aliados sobrenaturales, el patrón Santiago y el *c'abawil* Negro, tienen habilidad para ayudarlo en su trato con las autoridades. Los principales reconocen a Santiago como patrón y aceptan el papel de intermediario de Diego. Negro provee a Diego de la riqueza necesaria para pagar las atenciones del presidente y sobornar a los

soldados de éste. Por otra parte, estos seres sobrenaturales no le son útiles como apoyo o como protectores en sus conflictos con sus vecinos o con sus hijos. Pierde a Santiago cuando sus negocios enojan a los primeros, y al *c'abawil* cuando su nuevo "negocio" se opone a sus hijos.

Tal vez el pecado de Diego Vicente sea su avaricia, pero tal pecado se presenta en el relato como el mal uso del poder que Diego deriva de sus aliados sobrenaturales. Efectivamente, este poder es empleado en favor del pueblo y en contra de los foráneos, pero no tiene valor si surge un conflicto dentro del mismo grupo. En el caso del *c'abawil,* el aliado sobrenatural será el último recurso en el conflicto interno. El *c'abawil* tal vez es un demonio por ser una posesión personal de Diego, mientras que el patrón simplemente se comunica con el pueblo a través de Diego y puede ser separado de él, sin que al final se cauce daño a ninguno de los dos.

En los mitos modernos, el conflicto entre un individuo expulsado de la sociedad no se limita a la saga de Diego Vicente. De hecho, esta es una forma como puede analizarse también la historia de Jesucristo. El, semejante a Diego, ejerció en tal forma un poder personal que le ganó enemigos, los cuales lo condujeron de sito en sitio. Las similitudes pueden pasarse por alto pero, para repetir el punto central aquí, una diferencia básica entre el Popol Vuh y la tradición momosteca consiste en que en el Popol Vuh, el conflicto en el período cosmogónico aparece como un conflicto entre grupos asociados: los descendientes de Xpiyacoc e Xmucané contra Wukub Caquix y sus hijos o contra los Señores de Xibalbá. Un mito con una estructura básica de pre-conquista que repite un paradigma básico de conflicto entre grupos asociados fue transformado o reemplazado, a través de los últimos quinientos años, por uno que converge en las luchas y conflictos que encaran individuos expulsados.

No existe forma de saber cómo y hasta dónde, la cosmogonía en el Popol Vuh sirve como modelo cosmogónico representado en funciones culturales por los quichés de la pre-conquista. Presumiblemente provee el modelo de la clase de rito de renovación que Las Casas (1967) denominó "Cuaresma indígena", en la que los ídolos eran llevados desde sus escondites en las montañas hasta los pueblos, el pueblo ayunaba, y los hombres y los muchachos varones hacían ofrendas de sangre en las montañas. Mientras que para los campesinos quichés de aquellos tiempos, supongo, este ritual era en honor del portador del nuevo año, para los de la élite era como la conmemoración de los sufrimientos de sus ancestros cuando esperaban la salida del primer sol. El relato popolvújico de la fundación provee el modelo cosmogónico que se sigue en la práctica de esconder las imágenes en las montañas, una práctica, documentada por Las Casas, entre los pueblos quichés de poco antes de la conquista y más tarde en Verapaz, y que se encuentra también en la relación de Diego Vicente cuando éste oculta a Negro en la cueva de Corral Abaj.

¿Hasta donde provee un modelo para ciertas costumbres culturales actuales el tipo de relación de Diego Vicente? Creo que provee el prototipo para el culto instituido del patrón Santiago, así como para otras imágenes que sirven de patronos a grupos incorporativos (linajes o parcialidades). Centrándonos específicamente en Santiago, ya que las instituciones de su culto aún sobreviven y son públicas, su viaje de fiesta hasta Pueblo Viejo y San Vicente puede verse como una

reconstitución de sus viajes cosmogónicos con Diego Vicente y los prototípicos principales. El modelo para su reparto de señales proféticas durante las procesiones y para su aparición en los sueños de sus cofrades y bailarines también se funda en su relación con Diego Vicente.

Actualmente, el principal rito de renovación en Momostenango es la Semana Santa y se asocia con Jesucristo; en el período cosmogónico más temprano se asociaba con el Patrono. Todavía hace poco el Patrón Santiago fue llevado a Pueblo Viejo para una fiesta durante la Semana Santa. Tal vez se haya mantenido allí, asociada con la Semana Santa, alguna institución de culto similar a la "cuaresma" de los antiguos quichés, basada en la reconstitución de una cosmogonía fundadora.

YEGUA ACHI

El mundo en que se desarrolla la acción de Yegua Achí comprende las cercanías de Momostenango y también Guatemala. El Patrón Santiago y otros santos se presentan como seres vivientes y actuantes. Esto, combinado con ciertas indicaciones de que Yegua Achí perdió su poder cuando nació el sol, sugiere la posibilidad de que la acción haya sucedido en el período pre-solar, cuando los santos y Jesucristo caminaban por la Tierra. El tema del movimiento del Volcán también sugiere la acción de este primer momento, mientras que la construcción de ciertas estructuras como el puente de los Esclavos o la Iglesia de Esquipulas, así como la ubicación en lugares de Guatemala y vecindades de Momostenango, podría sugerir una localización en un período de fundación posterior.

La anécdota de Yegua Achí puede clasificarse como una versión de la estructura mítica milenaria, ya que relata la lucha entre seres sobrenaturales celestiales y terrestres. Esta afinidad con los episodios de los héroes gemelos en el Popol Vuh, contribuye a fortalecer la interpretación de la anécdota como un relato tradicional pre-fundador. Yegua Achí, en sí mismo es lo que Radín (1956) y Turner (1968) identifican como una típica figura sobresexuada, indiferenciada y engañadora. Una vez más, esto sugiere una localización de pre-fundación.

Recogí dos versiones narradas de la anécdota de Yegua Achí. La primera versión que parece ser más cronológica en su estructura, aunque menos completa, es la que sirve de base para el siguiente resumen.

Yegua Achí tiene poder sobre el mundo. Lo que realmente desea son mujeres, especialmente las santas o las vírgenes. Posee unos grandes testículos, más propios de un macho cabrío que de un hombre. Viene a Momostenango y ofrece al Patrón Santiago, tierras, una iglesia y animales para la virgen (refiérese probablemente a María Concepción, pero esto no está claro). Al ser rechazado hace dos intentos de traer volcanes a Momostenango y cubrir el Paklom (una colina en el centro del pueblo) para destruir el poder de Santiago. Sin embargo, Santiago es más poderoso y Yegua Achí fracasa. Esta es la razón por la que Momostenango es pobre.

Yegua Achí deja Momostenango y sigue hacia el este donde lo engaña cierto santo (no especificado) para construir el puente de Los Esclavos. Le promete una virgen si termina el trabajo en una noche, pero aún no logra terminarlo cuando canta el gallo y entonces se arranca los cabellos y sale corriendo. Yegua Achí

puede hacer estos trabajos prodigiosos porque todos los animales salvajes son sus peones.

Sigue su camino, arribando a Esquipulas en donde para divertirse construye la iglesia. Allí obtiene éxito seduciendo a las vírgenes tanto de San Cristóbal como las del Señor de Esquipulas. En venganza por estas seducciones, los dos santos lo engañan para que suba al techo de la iglesia y lo matan empujándolo desde lo alto.

En los relatos, Yegua Achí es asociado con varios lugares muy sagrados para los momostecos: las minas de Chiantla y el vecino altar de *chuwix xolcop,* el mayor *tanibal* cerca de Totonicapán, ruta tradicional de peregrinaje desde Momostenango a San Jorge la Laguna en el lago de Atitlán, el volcán de Santa María y la misma Esquipulas.

A primera vista, las similitudes entre la anécdota de Yegua Achí y el episodio de Wukub Caquix, o mejor aun el de Sipacná, en el Popol Vuh parecen superar las diferencias. En ambos casos, un señor de la Tierra, que mueve las montañas, es engañado y finalmente destruido por un par de héroes de cultura celestial (los gemelos por una parte, San Cristóbal y el Señor de Esquipulas por la otra). Sipacná, al igual que Yegua Achí, es amo de los animales, usa las hormigas para que lo ayuden a engañar y derrotar a los 400 muchachos. Aquí es donde empiezan a introducirse verdaderas diferencias. Mientras que los héroes gemelos son celestiales, enviados del Corazón del Cielo que les brinda el sol y la luna en su apoteosis, también son amos de los animales salvajes. En el episodio de Xibalbá usan las hormigas para cortar flores, mientras ellos están en la casa de los cuchillos, y así hay otras muestras de su poder sobre los animales. Aún más, su dominio sobre los animales salvajes es limitado, como se demuestra en el papel que juegan los animales de la selva cuando destruyen mágicamente la milpa cada noche, mientras los gemelos, también mágicamente, la crean cada día. Por lo tanto, en este gran contexto los gemelos aparecen como los santos que representan el triunfo de la cultura o de lo cultivado por sobre la naturaleza, pero este triunfo solo puede obtenerse con la derrota de los personificadores de la naturaleza. Les falta el poder de Yegua Achí como señor de los animales salvajes. Entonces el Popol Vuh vuelve a estar de conformidad con Yegua Achí.

A pesar de todo queda una diferencia más significativa; una diferencia a nivel temático. En los relatos del Popol Vuh acerca de conflictos entre seres sobrenaturales celestes y terrestres, el origen de la oposición está en las pretensiones ilegítimas de los señores de la Tierra, de tener un estatus divino. Se nos dice que Wukub Caquix pretendió el sol y la luna, y que los señores de Xibalbá no eran realmente dioses sino gente endemoniada.

El Popol Vuh es directo y seguro acerca de la superioridad del sol y las deidades celestiales sobre los sobrenaturales terrestres. Los seres de la Tierra aparecen como dioses falsos vencidos por los héroes gemelos o como espíritus menores, la gente pequeña de la selva creada juntamente con los animales antes del hombre, los "duendes" vueltos piedra por la primera aurora, el *zaquicoxol* o espíritu del volcán derrotado por los ancestros cakchiqueles (Recinos y Goetz 1953: 61). Como invasores que traían un culto consigo, no es sorprendente que el mundo pudiera parecer esto a la alta clase quiché. Las deidades celestiales y los objetos de poder transportables, necesariamente tienen que ser superiores a los

sobrenaturales indígenas, localizados durante un período de expansión y migración. No es sorprendente el cuidado que se toman en documentar la superioridad de las deidades celestiales y transportables en el Popol Vuh.

En la tradición narrativa de Momostenango, la oposición entre Yegua Achí y los santos es causada por el deseo que este siente hacia las mujeres de aquellos, como resultado de su exagerada sexualidad. No desecho la posibilidad de que esto sea un "pecado", debido a alguna diferencia de estatus entre Yegua Achí y los santos, lo que nos devolvería otra vez a la correspondencia entre este conflicto y los mitos del Popol Vuh. Sin embargo, persiste la cuestión de por qué los momostecos seleccionan el instrumento de sexualidad en un intento de resolver la oposición naturaleza/cultura o terrestre/celestial.

La comprensión del significado del tema de la sexualidad en Yegua Achí, parece que depende de ampliar un poco el contexto explorando alguna versión alternativa o transformada de los mitos en la relación de Yegua Achí. Para aclarar exactamente qué parte de la estructura de la relación es la que interesa: Yegua Achí desea efectuar un intercambio. El dará bienestar, generosidad natural y proyectos de obras públicas a cambio de una virgen. Seduce ilegítimamente a las mujeres que desea, solamente cuando su oferta de intercambio (tal vez el "precio de la novia" que es todavía parte de la cultura momosteca) es rechazada. Con ello sella su destino, pues los santos lo destruyen en venganza por este acto. Esta misma estructura existe en varias transformaciones en las relaciones momostecas modernas, y también en el Popol Vuh.

En el Popol Vuh, los naguales de los cuatro ancestros que se presentan en forma de jóvenes hermosos, son tentados por las doncellas que enviaron las tribus de Wuk Amak' para destruirlos. Está claro que las relaciones sexuales con estas mujeres serán su ruina, pero ellos en lugar de poseerlas, envían regalos a los padres de las doncellas. Al ser aceptados estos presentes, los padres y más tarde sus pueblos son humillados y vencidos.

Actualmente existe en Momostenango una tradición acerca de un sobrenatural llamado Pascual Abaj. Este apetece relaciones sexuales con mujeres reales. Si consigue seducirlas, ellas o sus familias se harán ricas (otra vez el intercambio o pago), pero morirán al cabo de nueve años. La estructura que muestran estos relatos puede diagramarse como sigue:

	Yegua Achí	*Popol Vuh*	*Pascual Abaj*
1.	Mundo desea sexo c/	Sexo con nagual deseado c/	Mundo desea sexo c/
2.	mujeres de santos	mujeres humanas	mujeres humanas
3.	pago ofrecido a	pago ofrecido a	Pago ofrecido (implícito) a
4.	parientes de mujeres	parientes de mujres	mujeres o su familia
5.	Pago rehusado	Pago aceptado	Pago aceptado (implícito)
6.	sexo tomado	sexo rehusado	sexo aceptado
7.	mundo castigado	parientes castigados	mujeres castigadas

Los tres relatos tomados en conjunto parecen expresar todas las posibilidades lógicas de una situación estructurada, en la que las mujeres son consideradas como pertenecientes a sus parientes y para quienes el acceso sexual con foráneos se

consigue a través del intercambio, en el que alguna parte siempre sufre castigo. El castigo adviene al macho que toma el sexo, o a los parientes de las mujeres, si el contrato se viola en alguna forma. Si los términos se cumplen, la mujer se beneficia al principio pero al final sufre, aunque en Pascual Abaj la situación se comprende mejor por su adulterio.

Aunque de hecho tiene una expresión más clara en el *Título de los Señores de Totonicapán,* en los mitos del Popol Vuh hay un elemento adicional que amplía la estructura temática. A cambio del primer fuego, Tojil demanda los hijos de otros pueblos (los Wuk Amak') como víctimas de sacrificio. Es en este contexto que, después de perder algunos de sus hombres, los Wuk Amak' envían a las doncellas para que traten de seducir a los naguales, tal como se describe anteriormente. Si las mujeres hubiesen sido aceptadas en reemplazo de sus hermanos, de todos modos hubiera tenido que suceder finalmente la toma de víctimas para el sacrificio. La evidencia para esta interpretación se encuentra en el *Título de los Señores de Totonicapán* (Chonay y Goetz 1953: 171) en donde Tojil pide a los Wuk Amak' sus hijas a cambio del fuego.

Aclarando: Tojil demanda un intercambio por el primer fuego, pero la tradición narrativa contiene dos alternativas sustituibles. Los hijos pueden darse al *c'abawil* como alimento, o las hijas como compañeras. Esto es interesantísimo a la luz de la versión alternativa de Yegua Achí que es corriente en nuestros días en las montañas del Quiché. En Cubulco, un pueblo de habla Achí, existe un relato tradicional acerca de un ser sobrenatural a quien llaman *Yeu Achí* o Rey de los Quichés (Shaw 1971: 55). Este cuento puede considerarse como una transformación del Yegua Achí momosteco. Ambos relatos tienen lugar en una época en que los santos caminaban por la Tierra. En la versión de Cubulco, Yeu Achí es un espíritu rojo, semejante a un hombre, que pasa por la Tierra abriéndola de tal forma que la gente cae dentro de ella e inmediatamente él se la come. Santiago viene a proteger a esta gente a quien la historia identifica como sus hijos. Yeu Achí le ofrece dinero, frutos y oro en pago por sus "hijos" pero Santiago lo rehúsa y ambos entablan combate. Cuando Yeu Achí trata de escapar, Santiago lo persigue y lo mata. Es por esta razón que Cubulco es pobre.

Básicamente es el mismo relato de Momostenango. La diferencia es que en Cubulco, Yeu Achí desea comerse a los niños de Santiago, mientras que en Momostenango desea tener relaciones sexuales con las mujeres del santo, lo cual no significa que pretenda a las mujeres compañeras sexuales de éste -que son Isabel y Catarina-, ya que Yegua Achí desea a María.

Como relato cosmogónico, el Popol Vuh nos cuenta que el sacrificio humano surgió como intercambio por el fuego, pero que las mujeres como compañeras pueden sustituirse por los hijos como víctimas. Yegua Achí puede visualizarse como una versión transformada de este relato. En esta versión, Yegua Achí paga el costo por los quichés, o más propiamente por Tojil. El tiene algo que ofrecer: bienestar y especialmente esa generosidad natural. Está deseoso de efectuar este intercambio por las mujeres o los niños de Santiago o tal vez por los santos en general y tomar a los hijos o a las hijas como comida o como objetos sexuales respectivamente. Dándonos la parte lógica de esta transformación, Santiago o los santos son forzados de inmediato para que resistan a los Wuk Amak', las siete

tribus o las gentes enemigas de los quichés propiamente. Estos son llamados algunas veces *oxlajuj Tecpan* (trece tribus), trece en números en lugar de siete (ver Recinos 1950: 171; Chonay y Goetz 1974: 170). Esta sustitución es algo problemática pero tal vez esté apoyada en el hecho de que en Momostenango las cofradías de los santos son llamadas *oxlajuj ch'op,* los trece equipos. Se dice que, originalmente, estos "equipos" fueron las 13 principales parcialidades o calpules, los prototipos de los actuales caseríos de Momostenango.

Tal vez esto sea un poco confuso, pero pienso que aquí, como en la anécdota de Diego Vicente, tal como ya lo dije antes, se da el caso de una puesta al día de un elemento mitológico tradicional de la post-conquista. En la versión de Yegua Achí, Tojil rechaza el regalo que le ofrecen. Tojil (Yegua Achí) es destruido por el Patrón Santiago, cuando intenta tomar los hijos y las hijas de los santos, esto es, el pueblo de las parcialidades ahora organizados alrededor de santos patronos.

Refiriéndonos de nuevo a la anécdota de Diego Vicente, recalcaré que un *c'abawil* –que en el relato también debe verse como una representación de Tojil–, o los *c'abawiles* de los cuatro ancestros, es una deidad separada de Santiago que al final es destruida por el pequeño Capitán. El pequeño Capitán puede ser una cierta designación esotérica de Santiago al cual frecuentemente se refieren como el Capitán Santiago y que por cierto es bastante pequeño. Desde el punto de vista histórico cultural, todo esto significa que las deidades patronales de la vieja élite continúan existiendo en la actual mitología momosteca, pero en formas degeneradas. Si se lee por un momento la mitología como si fuera casi histórica, parece resultar que los santos no reemplazaron simplemente al *c'abawil* en una sustitución pasiva sino más bien en una lucha muy intensa y posiblemente sangrienta y que, probablemente, se prolongaron las luchas entre los pueblos indígenas, entre las comunidades o hasta entre las facciones de una misma comunidad, algunas de estas con c'abawiles como patronos y otras con nuevas deidades, en este caso los santos. En este tiempo la vieja élite quiché, los que apoyaban a Tojil, ahora Yegua Achí, perdieron la batalla y de esta manera los nuevos mitos registran el rechazo de los regalos de Yegua Achí, el rechazo de las parcialidades a estar sujetas a él (a la vieja élite), y su destrucción final por los santos. El resultado de todo esto quizá sea una pérdida de la autoridad centralizada, así como un debilitamiento en la estructura del poder. La historia de Diego Vicente y su *c'abawil* es, entonces, otra versión de esta misma estructura temática más cercana, en su forma, al relato del Yeu Achí de Cubulco.

Si se acepta esta identificación de Tojil o de los cabawiles de la pre-conquista con Negro y Yegua Achí, esto también significa que los cabawiles han sido convertidos (o tal vez siempre fueron) en "mundos", para usar el término moderno. Son personificaciones de la naturaleza que ocupan un lugar limítrofe en alguna parte entre los seres humanos y los animales: el *c'abawil* de Diego Vicente es parcialmente caballo y Yegua Achí tiene la etimología popular "hombre yegua"; se dice que tiene un órgano sexual como el de un cabro.

En la antigua narración, los c'abawiles no tienen opositores significativos, pero el mito moderno los sitúa entre los santos, quienes actúan como personificación de la civilización o de la cultura. En el Popol Vuh, los c'abawiles temen a la aurora como los enemigos del hombre que son convertido en piedras; en ese mismo texto

el convenio con Tojil por el primer fuego incluye a un emisario de Xibalbá, el cual sugiere el pacto mismo.

Cuando se trata de trabajar con el significado de las transformaciones descritas arriba, es preciso examinar cómo se expresa la oposición natura/cultura y cómo se resuelve en el Popol Vuh. Los héroes gemelos son claramente civilizadores comprometidos con la venida de los señores a la Tierra, o al menos algunos de ellos son personificaciones de natura. El sol nace inaugurando la civilización quiché y venciendo a los enemigos del hombre. Los c'abawiles, a pesar de su papel trascendente en la civilización quiché, son escondidos en las montañas y convertidos en piedras, igual que los enemigos del Hombre, al nacer el sol. Cuando sus sacerdotes emboscan a las víctimas en el camino, hacen aparecer esto como un acto de los jaguares. Los c'abawiles estaban simbólicamente muy ligados a la selva, las cuevas, la oscuridad y los animales predadores y peligrosos.

Tal como se dice anteriormente, natura y cultura se oponen una a otra en el Popol Vuh, en la forma contrastada de terrestre contra celestial e indígena contra importado. El triunfo de lo celestial y lo civilizado no es visto con ninguna de las ambivalencias con que aparece en los mitos momostecos. Los c'abawiles, sin embargo, son una clase de sobrenaturales importados de otra ciudad e identificados con Quetzalcoatl, el gran civilizador de Mesoamérica (ver Recinos 1950: 189) pero, al mismo tiempo con todos los simbolismos de naturaleza y oscuridad mencionados anteriormente. Parece que el quiché de la pre-conquista resolvió la oposición entre cultura y naturaleza, creando deidades patronales que fueran una síntesis de las dos.

Sus descendientes del siglo veinte parecen incapaces de resolver el conflicto satisfactoriamente. En su mundo, los c'abawiles originales han sido separados en dos, creándose en el mito moderno una lucha que aun continúa en el período de fundación y que es la que destruyó a Diego Vicente. Yegua Achí no es un dios. No parece ni está realizado como el centro de alguna institución de culto que funcione en Momostenango. Mas aún, creo que su relación provee un modelo cosmogónico de importancia para los costumbristas. Su exagerada sexualidad y su oposición a los santos le permiten actuar como un prototipo de los *gracejos (tzulab),* danzarines de la Semana Santa, que representan una parodia de competencia a veces cómica y a veces trágica en el intento de seducción de una mujer y que atormentan a los santos y a otras figuras de autoridad con no tener "a ninguno por encima de ellos cuando llegue su día".

A pesar de todo, creo que la función prototípica más importante de Yegua Achí es su relación con el peregrinaje momosteco. El costumbrista que hace una "visita" a Chiantla, al volcán Santa María, a San Jorge la Laguna o a Esquipulas, revive las jornadas de Yegua Achí. Sus huellas se encuentran a lo largo de la ruta formando parte del viejo camino que de Momostenango conduce a Atitlán. En las capillas mismas están las huellas de sus rodillas y de sus testículos (como en *chuwix xolcop),* la cruz que marca su caída se encuentra en Esquipulas. Los peregrinos buscan estas señales cuando llegan a los templos y hablan de Yegua Achí; probablemente vuelven a contar su anécdota en el mismo peregrinaje. En efecto, este aspecto viajero de Yegua Achí, en la mitología momosteca, es el que con más fuerza ubica a este personaje como distinto del Yeu Achí de Cubulco.

Es posible que en el enfoque de su sexualidad se explique por qué ésta representa una violación de la abstinencia que se espera de un peregrino. La inhibición de la sexualidad puede considerarse como un reflejo microcósmico del triunfo macrocósmico de la cultura sobre la naturaleza.

JESUCRISTO

La tradición narrativa que se mantiene en Momostenango acerca de la vida de Jesucristo, tiene poca semejanza con la versión de los cuatro evangelios. Esta no es necesariamente divergente por razón de su contenido de pensamiento indígena maya. Creo que por lo menos en parte, se basa en los Apócrifos del Nuevo Testamento y que algunos de sus contenidos, por los menos, se derivan de los *autos* o dramas religiosos españoles que en el siglo dieciséis se presentaban en la España del tiempo de la conquista, como un tipo de teatro callejero. A pesar de la considerable e insoluble incertidumbre que existe acerca del origen de la tradición, este es el relato central de los mitos y debe considerársele como uno de los principales "documentos". Existen varias versiones, pero comparando dos guiones o tramas resumidas es posible formarse una idea de cuál pudo ser el núcleo de la trama y de algunas de las variantes que existen.

El relato principia presentando a Jesucristo como un joven. Fue enviado al mundo por Dios, el Padre Eterno, para que complete la creación haciendo las montañas, los ríos y tal vez también los animales. Asimismo parte de su tarea consiste en destruir a los demonios. Nace de María y José quienes vagan por el mundo sin morada propia. Su nacimiento es interpretado como una amenaza por los *judíos,* quienes temen que, puesto que es Dios, intente erigirse por encima de ellos. Los dos relatos muestran lo que parece ser el centro de la vida momosteca de Jesucristo. Ambos principian cuando Cristo es un muchacho que sale *de visita,* viajando por los antiguos pueblos y transformando el mundo.

Tan pronto como inicia su *visita* antagoniza con los *judíos* con un acto hostil. Este acto, en las dos versiones, es la causa de que una generación de *Judíos* injurie a la otra. Así mismo, Jesucristo enseña a los niños una oración que provoca la ruina de sus ancestros, o los padres al querer ocultar a sus hijos de la vista de Jesucristo son indirectamente responsables de que estos sean transformados en animales. Su papel como promotor de esta destrucción intergeneracional de Judíos motivó a los mayores de entre éstos a iniciar su persecución.

La persecución comprende una serie de episodios en los cuales Jesucristo se oculta y emplea su magia para engañar a los *Judíos.* En ambos relatos se transforma en una oveja para evitar que lo capturen, bendiciendo a las ovejas y dándoles, mediante esta bendición, la capacidad de producir lana.

De todas formas, la localización de este episodio en la trama parece ser variable, algunas veces precede al episodio central del canto del gallo y otras lo sigue.

Cuando la persecución ha durado ya algún tiempo, con muchos episodios variados, Jesucristo trepa a un árbol que flota sobre el agua; los judíos confundidos por el reflejo y tomándolo por Jesucristo, tratan de atraparlo bebiéndose el agua. En ambos relatos, después de engañar éxitosamente a los *Judíos,* Jesucristo

escapa; en una nueva escapada manda un gallo en su lugar pero deja que lo capturen. En un relato, lo crucifican y resucita, mientras que en el otro aparece como si él simplemente escapara de los *Judíos,* los cuales han encomendado al gallo que lo vigile. En cualquiera de los dos casos, los *Judíos* se enojan con el gallo porque no cantó sino cuando Jesucristo ya estaba lejos y a salvo. En un relato, este enojo los induce a matar al gallo inmediatamente, mientras que en el relato en que Jesucristo es crucificado y resucita, regresan y matan al gallo pero únicamente después de otra infructuosa persecución. En los dos relatos, el gallo resucita en la sopa de los *Judíos* chapoteando, salpicándolos en los ojos, y ascendiendo a la "Gloria" para servir de modelo a todos los gallos tempraneros, los cuales cantan las horas en respuesta al canto de este gallo que está en el cielo.

Tanto en uno como en otro relato, después del episodio del gallo, Jesucristo se esconde entre el ganado durante una renovada persecución. En el segundo episodio, esto es una clara alusión a una escena con pesebre y provee el estatuto para que durante las comidas de los días festivos se sirva carne de res (buey). En la primera versión, Jesucristo es capturado una segunda vez cuando lo traicionan dos hombres demoníacos, después que dos hombres buenos lo han ayudado a esconderse dentro de la piedra de un altar nativo. Luego es crucificado y aquí termina el relato, aunque el relator está bien enterado de que posteriormente todavía resucita, ya que esto me lo aclaró en otras sesiones. En la otra versión, los *Judíos* abandonan la persecución y regresan a matar y a comerse el gallo. Esta versión es la que concluye con la ascensión del gallo.

Puede delinearse un resumen comparativo más condensado de la anécdota. Jesucristo insulta a los Judíos y es perseguido por tal razón. Los elude con la ayuda del gallo. La crucificción parece ajustarse más lógicamente a este punto, seguida de la resurrección de Jesucristo y el gallo. No parece que esto deba ser una estructura esencial fija, aunque sí parece probable que el relato usual debe incluir el material mencionado. Además de compartir ciertos elementos de la trama, ambas narraciones proporcionan los relatos básicos estatuidos; es decir que explícitamente describen los orígenes o especifican la creación del mundo. Los orígenes aportados por los dos relatos incluyen por qué se produce la lana, por qué tejer es una actividad productiva, por qué hay gente buena y mala en la Tierra, por qué se come carne de res en las fiestas, por qué necesita dormir la gente, por qué son rojos los gallos y por qué cantan.

Los herreros no pueden sustentarse a sí mismos porque Judas era un herrero y los caballos son castigados obligándolos a llevar cargas porque uno de ellos se rió de Jesucristo. Los orígenes de las diversas cosas del mundo son en su mayoría el resultado de las bendiciones que da Jesucristo por el auxilio que le brindaran, o de las maldiciones recaídas sobre aquellos que trataron de perjudicarlo.

En otras palabras, el relato incluye un tipo particular de proceso cosmogónico. Es huida y persecución en la que ciertos atributos de un hombre y sus ocupaciones así como los atributos de los animales domésticos fueron brindados como premios (bendiciones) o castigos (maldiciones) permanentes, basándose en la conducta de los prototipos en el episodio cosmogónico; es de ir basándose en si apoyaron o no a Jesucristo. Debo enfatizar este enfoque en los animales domesticados como una indicación de que Jesucristo, no obstante su gran papel de transformador del

mundo, parece estar principalmente interesado en las esferas domésticas y humanas. El es un *dueño* de la civilización más que de la naturaleza.

En otro sentido Jesucristo es una figura cosmogónica. Está asociado con ciertas características que son universales en la especie humana. La necesidad de dormir, por ejemplo. Esta característica universal opuesta a aquellas cosas particulares, como las ocupaciones que nos diferencian a unos de otros, existen porque son realidades de Jesucristo. Es decir que él, Jesucristo, actúa como modelo para el ser humano. Aquellos rasgos que nos diferencian llegaron a existir porque había otros prototipos humanos en el mundo junto con Jesucristo y los demonios. Así, la relación sobre Jesucristo aparece como un ejemplo de lo que Sharp (1952) ha definido como un mito totemístico. Sugiere que para todo cuanto existe debió haber existido un prototipo en los primitivos tiempos de Jesucristo. Por lo tanto, el cosmos ha sido relativamente constante por un largo período de tiempo.

Lo que el hombre es, deriva de Jesucristo como el prototipo más universal. Lo que es momosteco deriva de Santiago. Luego se entra al período de fundación y los prototipos son los ancestros del linaje.

En una introducción a una versión que no discutimos anteriormente, se dice que Jesucristo ayudó al Padre Eterno en la creación haciendo crecer las montañas en la Tierra plana para que la gente tuviera un lugar y una razón para invocar a Dios. Así, la versión momosteca de la vida de Jesucristo comparte, con la tradición mesoamericana en general, la idea de que El es un transformador del mundo y de que se opone a los demonios. Aunque esto no está claro en los actuales relatos que recogí, los comentarios de los informantes aclaran que Jesucristo destruye a los demonios.

Es muy posible que las formas de los relatos mesoamericanos hayan surgido como intentos nativos para explicar el contenido de los trabajos de arte religioso de la cultura española extranjera (Shaw 1971: 105). También parece como si algunos elementos de la tradición narrativa hayan sido intentos para explicar costumbres o maneras de actuar propias de la cultura, que se observan en la comunidad ladina. Así, me contaron que en algunas poblaciones costeñas ladinas existe una representación de la persecución de Cristo, y parece posible que los motivos de la persecución que dominan la vida momosteca de Jesucristo y otros relatos mayas del sur, tal como se reportan en el libro de Shaw, puedan derivar de la observación de estos hábitos o costumbres. Estoy asumiendo que dichas actitudes parecen provenir finalmente, más de la cultura hispánica que de la cultura quiché, en parte porque las acostumbran los ladinos y, en parte, porque en España, en el siglo dieciséis, se representó un drama religioso de la Huida a Egipto, escenificando algunos fragmentos de los Apócrifos. Aunque existen varias versiones de la Huida, generalmente no se basan muy de cerca en los Evangelios e incluyen gitanos (posiblemente interpretados por los quichés como *Judíos)* y payasos (Moll 1969: 18)).

Los mismo textos apócrifos parecen proveer una fuente apropiada para mayores elementos, en la versión momosteca de Jesucristo, especialmente si consideramos el hecho de que, como los Apócrifos, esta versión parece enfocar los años más tempranos de su vida más que los sucesos asociados directamente con la Semana Santa. Entre los aspirantes más apropiados para ser considerados la fuente original,

deben estar los Evangelios Apócrifos en general, ya que éstos relatan la Huida a Egipto como un viaje fantástico, y el Evangelio Arábigo, en particular, que pinta al joven Jesús como un mago vengativo y amoral y más que nada un engañador brutal.

Puede resultar especialmente significativo el episodio en que el joven Jesús transforma en cabras a otros niños que están escondidos en un horno. Exactamente como ocurre en una versión momosteca, cuando sus padres tratan de protegerlos diciendo que son animales (ver Hervieux 1960: 106). En resumen, parece como si la mayoría de lo que se encuentra en la vida momosteca de Jesucristo puede verse como el resultado de la difusión de episodios populares católicos, probablemente corrientes en España en el siglo dieciséis y, más específicamente, derivados de alguna combinación de los *Autos* con los evangelios Apócrifos.

De todos modos, la difusión incluye la adaptación del material del relato importado a nuevos contextos culturales, y parece poco probable que el realto de la vida de Jesucristo pudiera haberse retenido durante siglos, cualquiera que haya sido su fuente, salvo que incorporara y expresara valores centrales de la cultura quiché o la visión del mundo básicamente quiché.

Pienso que es importante señalar que la Huida mágica o el episodio de persecución que es central en Jesucristo y el cual, según mi opinión, deriva de la Huida a Egipto propia de las culturas nativas de España, es un motivo ampliamente difundido en el folklore mundial, es también central al ciclo del Sol y de la Luna, tal como existe actualmente en el área Maya del sur. Una comparación del Jesucristo de la anécdota momosteca con el episodio de los gemelos del Popol Vuh, sugiere algunas formas posibles según las cuales Jesucristo pudo haber sido prestado a lo hispánico e introducido en los mitos quichés y hasta qué punto esto puede verse como una adaptación a la cultura quiché y como expresión de una visión rústica del mundo por parte de los quichés.

Insinuaría que la vida mesoamericana de Cristo es un ejemplo de la estructura mítica milenaria. Dicha estructura es aquella según la cual, una lucha o batalla principia entre los héroes y uno o más sobrenaturales demoníacos. El héroe es temporalmente vencido y aprisionado. El encarcelamiento de éste puede tomar la forma de un enterramiento o de ser tragado por una serpiente gigantesca, así como otras formas literales. El héroe emerge, la batalla se reanuda, y los seres demoníacos son vencidos y destruidos. Esta es la estructura fundamental de la trama de la vida de Jesucristo, así como del segmento del Popol Vuh en que los gemelos vencen a los señores de Xibalbá.

Parece que una gran parte de los mitos cosmogónicos en Momostenango pueden describirse como incorporando variaciones de esta estructura milenaria, o como una versión abreviada de ella, en la cual la batalla ocurre y es resuelta sin que se entierre o haga prisioneros a los héroes. Es interesante especular acerca de la posibilidad de que en estos casos, cuando la estructura mítica no ha llegado a completarse, nos encontremos con una versión absolutamente nativista del mito. Por ejemplo, Yegua Achí y Tecún, otras figuras míticas, son vencidos, marcando un final para las versiones abreviadas, y Tecún se salva de ser enterrado. Tal vez el mito deba completarse aún. Tecún y Yegua Achí se quedan en la escena de la

"prisión" del mito total; su escapatoria queda como una posibilidad real y con ésta la derrota de las fuerzas que obtuvieron la victoria inicialmente.

Con respecto a la forma en que una versión hispánica, probablemente popular, de la vida de Jesucristo se convirtió en la parte central del mito quiché, desarrollaré otro punto.

Se me ocurre que, como consecuencia de ser una personificación de la estructura mítica milenaria, la vida de Jesucristo también tiene relación con los ciclos del Sol y de la Luna. Las últimas cuatro "funciones" en el ciclo del Sol y de la Luna son: persecución, asesinato, resurrección y venganza. Esto es, que comprenden el mito milenario. El episodio de Xibalbá en el Popol Vuh incorpora no sólo éstas, sino la mayoría de las funciones que constituyen el ciclo Sol/Luna. La identificación de Junajpú e Xbalanqué con el Sol y la Luna fortalece esta identificación. Aun cuando posiblemente hay gran variedad de alternativas provistas por misioneros españoles y por la cultura católica, me parece claro que los momostecos, como otras comunidades mesoamericanas, construyeron en su tradición narrativa una vida de Jesucristo incorporando la estructura mítica, si no mucho de los detalles de contenido, del Ciclo Sol/Luna y del mito milenario mesoamericano más básico.

Teniendo esta base para hacer una comparación entre Jesucristo y el Popol Vuh, es posible descubrir las potenciales-diferencias de revelación. La discrepancia más esencial parece ser la serie muy desarrollada de los episodios de huida y persecución en el mito de Jesucristo, y la ausencia de estos en el relato de Xibalbá. Al mismo tiempo el acto de captura y encarcelamiento está bastante elaborado en el episodio de Xibalbá, donde los gemelos son encarcelados en la tierra debido a que su ser es de Xibalbá, pero luego son encarcelados dentro de Xibalbá, encerrados en las casas de los murciélagos y encima de todo esto sufren, por último, la transformación de ser sacrificados, renaciendo antes de vencer a los señores y salir de Xibalbá. Estos motivos de detención son, virtualmente, los que se encuentran en el relato acerca de Jesucristo.

CONSIDERACIONES FINALES

La diferencia entre el Popol Vuh y los mitos momostecos, se explica mejor en términos de las diferentes categorías de los grupos que actúan en los mitos. La antigua élite quiché estaba luchando por un orden del mundo que había sido establecido inmutable, en el que las deidades de sus adversarios o de sus rústicos sirvientes y clases proletarias, no eran consideradas deidades y en el que cualquier transformación mayor del orden del mundo era completa.

El costumbrista moderno vive en un orden del mundo en el cual ambos, tanto el poder político nacional como el internacional, deben ser juzgados, pero más que nada la estructura del poder local tradicional. El cosmos modernos está estratificado así: celestial inactivo/terreno líneas inmanentes, mientras que el mundo social está estratificado así: urbano ladino/rural indígena. Los mitos de los costumbristas forman parte de su acomodación a este mundo, acomodación que retiene un indigenismo potencial mientras proyecta un modelo socio-político-pragmático en el mundo de la naturaleza.

Volviendo nuevamente al culto del *c'abawil* y sus mitos, es posible encontrar otro caso relativo a un cosmos que habiendo tenido cierta unidad en el relato del Popol Vuh, se haya dividido posteriormente. Opino que el *c'abawil* pre-hispánico abarcaba una unidad simbólica entre la naturaleza y la cultura. El tiene relaciones con jaguares, con la oscuridad, con lluvias y tempestades, con montañas y cuevas. Sin embargo, de la misma manera tiene un alter-ego humano y proviene de Tula, el centro de la civilización. Estuvo asociado con K'ucumatz, la serpiente emplumada, un arquetipo de civilizador tolteca. En el mito momosteco, el *c'abawil* se mantiene en tres formas: Yegua Achí del período de prefundación o del período de fundación tradicional; Negro *(K'ek)* en el centro del período de fundación (en la anécdota de Diego Vicente); y Pascual Abaj, en el presente. Las tres formas muestran una diferenciación progresiva, desde los verdaderos sobrenaturales y una degeneración correspondiente hacia lo popular más que hacia figuras religiosas. El *Popol Vuh* muestra justamente una clase de personajes sagrados importantes, los c'abawiles con sus "alter-egos" (naguales) unificando el simbolismo naturaleza y cultura y actuando como patronos para los quichés. En el *Popol Vuh* están restringidos al período de fundación, pero continúan en el período histórico; lo que quiere decir que están excluidos en el período de pre-fundación.

Los modernos mitos momostecos confrontan a Yegua Achí con varios santos patronos, quienes al final lo vencen y luego lo destruyen por medio de un "pequeño capitán" que podría ser el Patrón Santiago. Esto quiere decir, la guerra entre el cielo y la tierra que los antiguos quichés ubicaban en el período de pre-fundación continuando en el centro del período de fundación, y que es al mismo tiempo una guerra entre la cultura y la naturaleza, entre el santo y el *cabawil.* Luego, la mitología parece pintar el triunfo del cristianismo como el triunfo de los iconos católicos unidos contra aquellos que tenía la antigua élite, y sugiere que una identificación sincrética de los c'abawiles con los santos quizá nunca haya ocurrido.

Pascual Abaj, el remanente que sobrevive del culto *c'abawil,* es una mera aparición, un *espanto* que seduce a las mujeres. El hecho de que algo así, tan complejo, esté esparcido en la cultura quiché y se encuentre asociado con los que parecen ser sobrevivientes parciales de las deidades pre-hispánicas o con sus imágenes, es sugerido por creencias similares acerca de Pascual Abaj que existen en Chichicastenango y también por aquellas que se asocian con la figura de Maximón en Santiago Atitlán (Mendelson 1965).

La teología popular quiché y la mitología en la cual se le da una expresión concreta, parecen resistirse al simbolismo unificador de las religiones eclesiásticas de hoy y es muy posible que resistieran la posición oficial de la élite en los días pre-hispánicos (De Borhegi 1956). De todas maneras me parece más y más evidente que esta haya sido la estructura oposicional y el drama de la parte cosmológica del *Popol Vuh* se derive de luchas entre entidades "sociales" estructuradas como asociadas (los poderes del cielo contra los de la tierra, el linaje de Junajpú contra Xibalbá, los ancestros quichés contra los Wuk Amak', etc.). La estructura dramática de los mitos modernos parece derivarse de luchas y oposiciones entre unidades estructuradas asociadas.

Esto puede ser más evidente en el caso del conflicto intergeneracional, tal como está descrito en las dos situaciones. En el Popol Vuh, el único caso de oposición entre generaciones es uno que se arregla cruzando familias y posiblemente hasta líneas étnicas. Esto se encuentra en el episodio de Xibalbá, del ciclo de los gemelos. Los señores de Xibalbá son los padres de la "novia" Xquic', "tomada" por Jun Junajpú y Wukub Junajpú. En la segunda fase de la historia son los abuelos maternos de los héroes gemelos y es en esta relación en la que finalmente son vencidos. Luego, la relación *c'axel* heredada entre la gente de la generación de los abuelos y la de los nietos es la que aquí se expresa. Las autoridades ancestrales (o "abuelas") son depuestas por los nietos. Pero también habla de las relaciones con hombres, de una mujer traída de otro linaje y cuyos parientes todavía son llamados con el término *xibal* en algunas familias momostecas. Estos parientes son destruidos. Luego, la oposición no ocurre dentro de un grupo asociado o unido por líneas generacionales, sino entre medio hermanos, cuando los gemelos vencen a Jun Batz y Jun Chowen, pero las rivalidades entre la progenie es otro asunto distinto del que hemos estado discutiendo hasta ahora.

En los mitos momostecos modernos, el conflicto intergeneracional está expresado claramente en el relato sobre Diego Vicente, del Período de Fundación, y la anécdota de Jesucristo. El *c'abawil* de Diego es destruido por un pequeño capitán con la ayuda de sus propios hijos y el aniquilamiento del mismo es la causa de la muerte de Diego, tal como la muerte de Tecún es causada cuando su nagual es muerto por Alvarado. Los hijos de Diego se ponen de parte de Alvarado/Santiago (o el pequeño capitán) y por tanto, en contra de su padre y de su tradicional nagual/*c'abawil*. Creo que esta nueva clase de oposición es el resultado directo del cambio de cultura iniciado con la conquista, ya que era práctica común de las misiones voltear a los hijos en contra de sus padres, una práctica que continúa hoy día a través del movimiento de Acción Católica, probablemente exacerbada por la "modernización". Esto se expresa más claramente en la vida de Jesucristo, en donde los *Judíos* son provocados para perseguirlo y destruirlo después que él enseñó a los hijos de éstos una oración que es la causante de que caigan ante sus descendientes; en este mismo episodio El emplea una estratagema contra los padres *Judíos* provocando que sus hijos se transformen en animales.

La última transformación que parece ser la más significativa está en la naturaleza de la ordalía mítica sufrida por el héroe central de la cultura. En el Popol Vuh, los gemelos sufren su ordalía, que puede muy bien ser el guión mítico para un rito de iniciación en la forma de encarcelamiento y juego de pelota, y finalmente en sacrificio personal por la quema de Xibalbá. La ordalía de Jesucristo consiste en ser acosado y perseguido a través del mundo por sus enemigos. Su ordalía está dentro del contexto de un viaje mítico que dura toda su vida, el cual es secuencia de una arquetípica creación original o de una acción transformativa.

La ordalía en el Popol Vuh parece ser el mito cosmogónico (siguiendo a Eliade) para un ritual cosmogónico con aspectos que combinan un rito de renovación y un rito de iniciación, que probablemente sea la "cuaresma" aborigen descrita por Las Casas.

La ordalía de Jesucristo parece tener poco que ver con la versión cristiana de la Pasión de Cristo, y parece derivarse de alguna combinación de motivos populares

quichés y populares católicos, estos últimos al parecer más que nada derivados del Evangelio Arábigo y de la Huida a Egipto de los Evangelios Apócrifos. Si se lee como un estatuto mítico cosmogónico para un ritual cosmogónico, parece ser el prototipo para *peregrinaje* y sugiere la hipótesis de que el peregrinaje es la forma que toma la ordalía en el presente, como un rito de renovación y también como un rito de iniciación, ya que incluye un cambio de status para los participantes. El asunto central del viaje-peregrinaje en la mitología momosteca moderna es también evidente, considerando las aventuras míticas y las posibles funciones del estatuto para la anécdota de Yegua Achí.

DESMITOLOGIZACION POR EL MITO: FUERZA DE DENUNCIA DE LA LUCHA DE LOS HEROES CONTRA WUKUB CAQUIX EN EL POPOL VUH

Por: Ricardo Falla

En esta ponencia queremos presentar, primero, el análisis de una unidad mítica del Popol Vuh y, segundo, señalar alguna línea prioritaria por donde creemos que debería caminar la antropología actual en Guatemala.

La opción fundamental de esta ponencia ha sido bien definida en la declaración de los antropólogos latinoamericanos reunidos en Barbados en enero de 1971: la antropología debe "aportar a los pueblos colonizados todos los conocimientos antropológicos, tanto acerca de ellos mismos, como de la sociedad que los oprime *a fin de colaborar con su lucha de liberación"* Lo importante de esta declaración está en esta última frase que hemos subrayado. La antropología como conjunto sistemático de conocimientos debe responder a la opción del antropólogo a favor de la lucha de liberación de los pueblos oprimidos, en el caso de Guatemala, tanto de los que se identifican como indígenas, como los que no.

ANALISIS

En el Popol Vuh, como tónica general, no encontramos a primera vista este espíritu, ya que dicha obra trata más bien de legitimar a nivel mítico e histórico la existencia del pueblo quiché, la propiedad de sus tierras y la autoridad de sus jefes en lucha con otros pueblos que competían con el pueblo quiché por la supremacía de la región. Estas guerras se libraban entre pueblos de aproximadamente el mismo nivel de poder y no eran guerras de subversión de pueblos oprimidos contra sus jefes opresores. Mas bien, El Popol Vuh exalta a sus jefes y oculta las diferencias de clases que existen entre ellos y el pueblo campesino que los sustenta con sus tributos. El Popol Vuh omite, por ejemplo, la revuelta que traen los Anales de los Cakchiqueles en contra de Q'uik'ab por parte del pueblo y los soldados debido a los pagos de tributo y las restricciones de las comunicaciones y del comercio. Este relato no se ajusta a los fines del Popol Vuh como obra que engrandece al pueblo

quiché. No le conviene mostrar las divisiones internas de su pueblo, del campesinado contra los jefes. Pero los cakchiqueles que entonces eran sus enemigos lo resaltan.

Esto indica que el Popol Vuh exige, precisamente para que se desencadenen todas sus virtualidades de aplicación y denuncia a la actualidad, un análisis desmitologizador. No podemos aceptarlo tal cual es y trasponerlo a nuestros días. Se necesita una profundización.

Ahora bien, la clave de esa profundización no ha de ser extrínseca a la obra. Podría parecer paradójico, pero esa clave de interpretación desmitologizadora o, más exactamente, desideologizadora, se encuentra en los mitos que parecen responder a las tradiciones más antiguas de la obra, aquellos que se encuentran intercalados entre las tres creaciones fallidas del hombre y la cuarta creación, donde los héroes son los hermanos Junajpú y Xbalanqué, que luchan contra los gigantes orgullosos y contra los señores de Xibalbá. El mito, por apuntar a los modelos elementales y ahistóricos de la humanidad y, en este caso, del pueblo quiché, es un instrumento de desenmascaramiento de la ideología histórica, no sólo del pueblo quiché en el Popol Vuh, sino de la humanidad.

Según la intención colectiva del pueblo que los sustenta, los mitos tuvieron esta finalidad, ya que el mismo Popol Vuh, al hablar de la lucha de los dos hermanos contra Wukub Caquix (Siete Guacamayo) expresamente le confiere a esa misma lucha un carácter ético universal: "así deben hacerlo todas las gentes" *("quehe cut chubanó ronohel uinac")* (Schultze-Jena 1944: 18; Recinos 1947: 100)

La unidad mítica de la lucha de Junajpú y Xbalanqué contra Wukub Caquix tiene una riquísima capacidad de desideologización, denuncia y motivación para nuestros días, no sólo porque desmonta la falsa autoridad de los gobernantes que se legitiman con el brillo de las riquezas (capital), sino porque en su aplicabilidad excede los límites de la identidad étnica de un pueblo resolviendo así, la problemática teórica y práctica de la dialéctica entre la clase y la etnia de una formación simbólica.

¿Cuál es el objetivo de la lucha de los dos muchachos, Junajpú y Xbalanqué? Por la colocación del mito en el conjunto de la obra podemos responder a esta pregunta. Como ya lo dijimos, está situado después de los intentos de los dioses de crear al hombre, primero extrayendo de los animales la palabra, cuando los animales sólo chillan, cacarean y graznan; segundo, formando hombres de barro que se deshacen ante las fuerzas naturales del sol y la lluvia y tercero, labrando a los hombres de madera, los cuales sólo pueden procrearse sin amarse y sin reconocer el don de la vida.

Allí se coloca este relato. Indica que previamente a la creación exitosa del hombre debe darse una batalla cósmica, la cual abarca las entrañas mismas de la realidad, entre las fuerzas de la claridad y las fuerzas de la mentira, las del Corazón del cielo y las de todos aquellos que frustradamente intentan convertirse en tal. Sin el triunfo de la claridad no puede haber hombre.

Esto implica para el relato dos eventos, uno es que haya un ser, el hombre, que tenga la *claridad interna* para reconocerse a sí mismo en su profundidad como un don de los dioses y del Corazón del cielo; y el otro, que haya una claridad extrínseca al hombre, una revelación, *una salida del sol* que posibilite esa claridad

interna del hombre. Por eso, el objetivo de la lucha de los dos héroes es *destronar radicalmente a los falsos soles,* incapaces de irradiar la luz en los hombres y *cimentar un pueblo sobre la verdad del Corazón del cielo.*

Si esto no se consigue, el pueblo cuya validación ideológica y religiosa se fundamenta a través de todo el Popol Vuh, será un pueblo sin misión histórica sólida. Si carece de esta misión, será un pueblo que se paralizará en su peregrinar en busca de tierras y será derrotado por los enemigos. Será un pueblo cuya propiedad de las tierras que ocupe, podrá ponerse en cuestión. Un pueblo sin moral y sin vida. Por eso, cuando Wukub Caquix se arroga los atributos del sol exclama: "por sí caminarán y vencerán los hombres" (Recinos 1947: 98).

De allí la enorme fuerza de aplicación de este mito a nuestros días en que aparentes soles, con el brillo exclusivo de la riqueza y del poder, pretenden sustituir para sus propios intereses, la misión del pueblo indígena y guatemalteco. Con falsas metas nacionales, atentan a su moral y su vida suprimiendo por su acaparamiento de los bienes de destinación popular, los principios fundamentales de legitimación del uso de los mismos (sobre todo las tierras) por el pueblo, ya que en Guatemala, la legitimación de la propiedad está a favor de Wukub Caquix. Veámoslo en el mito.

CARACTERISTICAS DE WUKUB CAQUIX

Wukub Caquix, Siete Guacamayo, es principalmente un animal cuya "única ambición era engrandecerse y dominar" (Recinos 1947: 98). Fundamenta falsamente su dominación en una serie de características de su persona y de sus cosas que se pueden reducir a una sola: *la riqueza que simboliza el poder.* Los ojos son de plata y de esmeralda y según él penetran las entrañas de todas las cosas, pero en realidad "su vista alcanzaba sólo el horizonte" (Recinos 1947: 98). Su sabiduría es pues ficticia, pues no está basada en lo que él es, sino en lo que parece. Sus dientes son perlas preciosas y cuando habla, según él, es como si el cielo estuviera mostrando su alegría o su furor: "mis dientes... semejantes a la faz del cielo". Toda su personalidad, pues, no es ni inmensamente comprensiva y amable, ni inmensamente fuerte. Su nariz dice él que "brilla de lejos como la luna". Será la luna menguante o creciente. Pero su nariz sólo es un pico de ave, que no se asemeja a las facciones perfectas de la descendencia del pueblo. Su trono es de plata y "la faz de la tierra se ilumina cuando salgo frente a mi trono", pero ese símbolo de autoridad es totalmente accidental, extrínseco y sin consonancia con su personalidad, ya que cuando sustituye al trono por el árbol donde va a comer y a ejercitar su animalidad se vuelve vulnerable al ataque. Su ambición de poder y engrandecimiento pues, es una ambición animal, falsamente sabia, de una personalidad sin emociones verdaderas y de una ficticia pertenencia al pueblo.

A este respecto es importante hacer notar el término que usa el Popol Vuh por engrandecimiento: *mavi are chivinaquir"* (Schultze-Jena 1944: 18; Recinos 1947: 100) "no deben engrandecerse", dicen los héroes. El engrandecimiento está considerado como la equiparación al pueblo (*winak:* pueblo). Por tanto, no sólo se está igualando al Corazón del cielo con su resplandor sin fundamento cuando

afirma engreído, "yo soy el sol" (Recinos 1947: 98) sino que está sustituyendo su esencia por la de la humanidad. La ambición de dominar que lo mueve implica esa doble vertiente.

La base que sustenta su ambición es una riqueza que simboliza poder, esto es, un material que por su escasez sube de precio, puede ser obtenido sólo por el que tiene capital (fruto del trabajo ajeno) y por eso señala al poderoso: "sus riquezas, sus piedras verdes, sus materiales preciosos, sus esmeraldas, sus alhajas" (Recinos 1947: 100). Esta riqueza tiene su aspecto de brillo y de capacidad simbólica hacia afuera: *"EaEal"* (k'ak'al), de k'ak', fuego, resplandor como fuego, como sol; y otro aspecto de capital: *"puvac"* (puwak), acumulación de lo que es considerado valioso. El mito no niega explícitamente que los jades y metales preciosos tengan el valor que se les atribuye o posean esa capacidad simbólica. En este sentido no llega a desmontar el origen del valor, ni se puede esperar que lo hiciera. Pero el mito *sí niega* el derecho de Wukub Caquix a poseer estas riquezas y a utilizar para sí este símbolo, ya que dicha riqueza simbólica sólo le puede pertenecer al sol verdadero y a los antecesores míticos del pueblo. Por eso, la lucha de los héroes míticos, como representantes del pueblo, está dirigida a arrebatarle a Wukub Caquix sus piedras y alhajas y este acto no será un robo, sino una recuperación justa, ya que él es quien se ha adueñado de lo que no le pertenece.

Por fin, Wukub Caquix no es sólo él. Su soberbia se extiende por descendencia a sus hijos. Los cuales sustentan su orgullo, en último término, en la misma base de poder arrogada por su padre, las riquezas simbolizantes de poder "siguen a su padre", *(chrih qui cahau)*. Pero de padres a hijos la especialización cambia de signo, pues mientras el padre dice *"in quih'"*, "yo soy el sol" (Schultze-Jena 1944: 20; Recinos 1947: 101) y pretende asemejarse a la risa y furia del cielo, los hijos se identifican con los poderes que afectan la tierra, Sipacná para hacer los montes y Cabrakán para destruirlos. Ambos hijos desarrollan actividades especializadas también opuestas entre sí. Y mientras el padre, descansado, luce su gloria, los hijos, como administradores suyos en la tierra, están activos removiendo la naturaleza que afecta a los hombres. El poder arrebatado se concentra pues en una familia, de la cual no está excluida la mujer, Chimalmat, que guarda desde la sombra el hogar.

CARACTERISITCAS DE JUNAJPU E XBALANQUE

Hasta aquí Wukub Caquix visto por dentro. Veamos ahora cómo se caracterizan sus contendientes. Lo más sobresaliente de ellos es que son dos jóvenes huérfanos que se contraponen a Wukub Caquix en su gran pobreza, o quizá mejor, en su gran elementalidad: no tienen más que lo necesario como es su cerbatana, gracias a la cual se mantienen día a día de lo que cazan, sin poder acumular cosas ni extorsionar a otros. Viven de su trabajo, el cual, en el estado de la libertad mítica en que se encuentran, se asemeja al juego.

Sin embargo, la cerbatana significa un paso formidable por encima de sus adversarios activos, los hijos de Wukub Caquix, que sin instrumentos mueven los montes, y de Wukub Caquix mismo, que no tiene más que su pico como

instrumento de trabajo para recoger su comida y como arma para despedazar al enemigo. Los dos muchachos poseen, en cambio, el instrumento más elemental de trabajo: el arma de la cacería de pájaros y con él tienen un paso dentro de la cultura, que supone la inteligencia. Son, por eso, héroes culturales del pueblo.

Por eso, el mito los llama a ambos cabawil: *"xavi e cabauil"*, "ciertamente eran dioses" (Schultze-Jena 1944: 18; Recinos 1947: 99). Es decir que poseían virtualidades que sobrepasan las de los hombres. Sin embargo, eso no desvirtúa la capacidad de denuncia del mito, como si sus acciones fueran propias únicamente de los dioses y no de los hombres, puesto que por su carácter de héroes culturales son maestros originales del comportamiento fundamental del pueblo. Más aún, así como estarán mostrando en qué forma el instrumento de trabajo se convierte en arma mortífera de lucha cósmica, para que así lo hagan todos los pueblos, el objeto de su lucha, como ya vimos, es posibilitar la existencia del pueblo el cual no puede desentenderse de ese objetivo por ser lo que él es.

Como huérfanos, en contraste con Sipacná y Cabrakán, los héroes Junajpú y Xbalanqué no tienen padres de quienes heredar poder. El poder es propio, sin extensiones simbólicas. Sin embargo, sus abuelos viven. Son dos viejos: "él tenía los cabellos completamente blancos y... (ella era) de verdad muy vieja y humilde, ambos doblados como gentes ya muy ancianas" (Recinos 1947: 107). Contrastan con los muchachos en edad y en tipo de actividad, pues mientras los jóvenes son cazadores, los ancianos se dedican al curanderismo. Si Wukub Caquix descansa en su trono, mientras sus hijos revuelven la tierra, los viejos aún trabajan, dentro de las limitaciones de sus fuerzas, y por los favores que hacen reciben regalos de comida para vivir día a día.

Así tenemos frente a frente, no sólo en contraste lógico estructural, sino en lucha a muerte, a los dos conjuntos de contendientes míticos: Wukub Caquix, acaparador de riquezas, falsamente asentado sobre el poder que éstas le confieren, y los héroes en su elementalidad; Wukub Caquix engreído en una sabiduría aparente y los héroes generadores de cultura; Wukub Caquix fundando ilegítimamente al pueblo, porque su ambición en vez de darle vida le lleva a quitársela, y los héroes devolviéndole las riquezas y la vida al pueblo. Más aún, los héroes como modelos culturales, se identifican con ese pueblo y por eso su lucha contra Wukub Caquix puede considerarse como la lucha del mismo pueblo contra sus explotadores y dominadores.

¿Cómo se lleva a cabo esta lucha? La lucha es a muerte y los dos jóvenes que son los que la inician como misión del Corazón del cielo ("se marcharon los dos muchachos, habiendo ejecutado así *la orden* del Corazón del cielo") (Recinos 1947: 104) pretenden eliminar en ella, por completo, a Wukub Caquix y sus hijos. Ya dijimos antes que es un combate mítico entre las fuerzas del bien y las del mal, en el que estas últimas deben quedar completamente derrotadas. Pero, aunque el mito trata a sus héroes más como figuras esquemáticas que como verdaderos héroes, el combate es uno en el que los héroes deben padecer y derramar sangre, perdiendo al menos, si es que no mueren, alguna parte de su cuerpo. Es una lucha necesariamente sangrienta.

Encontramos en ella dos acciones. Ambas tienen como meta inmediata la deslegitimación simbólica de Wukub Caquix. La primera, cuando los dos mucha-

chos disparan la cerbatana a la quijada de Wukub Caquix, mientras él desguarnecido simbólicamente, da rienda suelta a su animalidad desintegrada; y la segunda, cuando los viejos le sustituyen sus dientes relucientes por maíces blancos. Ambas acciones se dirigen a los dientes que son las alhajas más íntimamente unidas a su personalidad y, a la vez, el nexo de su falsa personalidad con toda su riqueza. La pérdida de las perlas preciosas en la boca lo desconecta de la posibilidad de volver a sentarse en su trono y de ostentar su riqueza. Cuando sentado en su trono quisiera hablar –la palabra como vehículo necesario de dominación– inmediatamente se le notaría su engaño y el contraste de la vaciedad de su palabra con la ostentación extrínseca de su riqueza haría más palmario el engaño de su ostentación.

Ambas acciones, la de los jóvenes y la de los ancianos con un hiato intermedio de generaciones, se complementan; la primera para iniciar el dolor y la enfermedad y la segunda para darle una curación, que es la muerte. La primera pertenece a la guerra, la segunda a los dominios de la ciencia de la vida, privativa de los poderes no experimentables. La primera es un prenuncio simbólico de la segunda, puesto que hace caer del árbol a Wukub Caquix como si cayera del trono. La segunda es la realización completa de la primera, puesto que "al instante decayeron sus facciones y ya no parecía señor" (Recinos 1947: 102) y pronto muere.

Así vamos viendo cómo en esta lucha entran elementos inextricablemente vinculados de desmitologización ideológica y de violencia, tanto con arma (la cerbatana) como con ciencia y poderes sobrenaturales.

Vemos también como las potencialidades de esta lucha, para la cual comisiona el Corazón del cielo, no radican más que en el pueblo pobre y elemental, destituido de símbolos opacadores. Y cómo, a nivel general, se puede hablar de una dialéctica entre las fuerzas del caos y de la naturaleza (Wukub Caquix) y las fuerzas ordenadoras de la cultura (los héroes). Pero a la vez se nos muestra cómo naturaleza y cultura no son sólo dos categorías abstractas que sirven para comprender el mundo, sino que son dos fuerzas presentes en el surgimiento de los pueblos, cargadas de valoraciones éticas. El término cultura adquiere, entonces, una relación directa con la liberación del pueblo pobre y oprimido y el de naturaleza con la opresión del mismo pueblo.

El resultado de la lucha entre Wukub Caquix y los héroes y sus abuelos es de gran significación: "así se perdieron las riquezas de Wukub Caquix. El médico (esto es, el viejo) se apoderó de todas las esmeraldas y piedras preciosas que habían sido su orgullo aquí en la tierra" (Recinos 1947: 104). La riqueza de Wukub Caquix pasó a manos de los héroes culturales del pueblo, de los cuales fluye la vida y la riqueza para el pueblo. Esos ancestros creadores no se engrandecen con esas riquezas, sino que las distribuyen, aunque en el correr del tiempo habrá jefes que, como Wukub Caquix, se endiosen con el acaparamiento de las mismas. El mito denuncia, por eso, situaciones de injusto acaparamiento y ambición para *hacer* que se vuelva a la situación igualitaria y elemental del origen 'con cultura' (con cerbatana y ciencia).

Aunque todos en nuestro ser encontremos las fuerzas opresoras del caos y llevamos por dentro hasta la muerte un pequeño Wukub Caquix que se engrandece y nos domina frecuentemente, la opción valorativa que encontramos en el mito nos

orienta al apoyo completo de la lucha del héroe destituido y sencillo, que diariamente muere y se levanta: el pueblo.

CONCLUSIONES

Como antropólogos –he aquí una pista perspectiva– nuestra función se ha de encaminar, entre otras, a una prioridad que como la acción de Junajpú y Xbalanqué y sus dos viejos abuelos, se oriente a *la deslegitimación de los símbolos del poder dominantes y a su traslación,* como la riqueza de Wukub Caquix, *al poder del pueblo.* Necesitaríamos más espacio para fundamentar esta afirmación, la cual evidentemente no la estamos deduciendo del mito y su análisis.

En la actualidad, entre los símbolos que están inmediatamente engranados en la acción del pueblo y los símbolos engranados en la acción de los Wukub Caquix hay una serie de niveles de replicación y transformación que hacen más difícil ver la relación entre ambos. El antropólogo suele enfocar, por su entrenamiento profesional, los niveles populares, pero no puede perder de vista en su análisis, el influjo mutuo de todos estos niveles simbólicos, aunque medien entre ellos rupturas culturales aparentemente insalvables. Esa aparente insalvabilidad ha llevado a muchos de nosotros a la equivocación de encapsularnos en esquinas culturales esotéricas, como si fueran sistemas cerrados, a reducirnos a aspectos semánticos y lógicos, como si carecieran de relación con fines de poder, a escondernos en comunidades campesinas o indígenas, como si no estuvieran inscritas en una estructura de poder nacional, a enfocar sólo la cultura indígena como si no hubiera un reflejo y contraste mutuo con la nacional.

Actualmente en Guatemala la deslegitimación de los símbolos del poder dominante es una tarea importante. Por un lado, el sistema tiene medios cada vez más potentes para presentar los símbolos del poder y de las riquezas hasta en el hogar mismo (piénsese en la radio y la televisión) y los gobiernos y las clases dominantes poseen mecanismos para mantener controladas y aliadas a instituciones como las religiosas, que manipulan los símbolos de la trascendencia. Pero, por otro lado, estamos asistiendo a un resurgir de la conciencia y organización popular en todas las esquinas del país, causado entre otros por la trasmisión de los medios de comunicación, de los hechos de represión a los que llega la ambición de dominación y por la tensión cada vez más aguda que se percibe ante la imposibilidad de participar de las riquezas del país y del gobierno del mismo. El elemento dominador y opacador de los símbolos va gradualmente desmoronándose y va cobrando vida la virtualidad de liberación que guardan siempre.

Por eso, no se trata sólo de deslegitimar símbolos opresores, sino de potenciar los símbolos liberadores que reconoce la conciencia colectiva, como hemos intentado hacerlo aquí. Descubrir dichos símbolos supone para el antropólogo un cuidadoso análisis de los procesos económicos y su lógica de valores, de las estructuras sociales y de poder y del entramado mental donde se inscriben los símbolos. Más aún, exige el estudio de experiencias nuevas donde se reactivan elementos simbólicos en formas que jamás habríamos sospechado.

METAFORAS DE ELEVACION RELATIVA, POSICION Y RANGO EN EL POPOL VUH

Por: Nathaniel Tarn y Martín Prechtel

Los mayistas están muy conscientes de la enorme importancia que tienen la posición y el rango, y cómo se interrelacionan tanto en la sociedad maya, como en su visión del mundo. Proponemos llamar a esta preocupación, el "principio del locus", donde la relación de una cosa determinada con otras cosas de la misma naturaleza, tendrá casi más importancia que su existencia *en sí*. Leído desde este punto de vista, el Popol Vuh es una inmensa metáfora del principio del locus. Proponemos ilustrar este último punto con el examen de varios problemas, a medida que vayan surgiendo en episodios sucesivos de nuestro texto. En principio, nuestro interés se inclina hacia la mitología, no obstante es posible que el material ilumine eventualmente el principio del locus en otras dimensiones, por ejemplo en los rangos de linaje, un problema que desde hace tiempo acapara la atención del Proyecto Quiché Central.[1] Aprovechamos la oportunidad para presentar ejemplos de nuestra investigación en Santiago Atitlán.

EL CASO DE WUKUB CAQUIX COMO ILUSTRACION

Así pues, entramos en materia con una primera ilustración; trata de Wukub Caquix, Sipacná y Cabrakán. El lector se encuentra con una serie de pretensiones sustentadas por Wukub Caquix, pretensiones falsas con las que trata de hacer creer que él es el sol, por lo que los dueños legítimos de aquella posición resuelven destruirlo. Este mito se ha examinado ya en términos de identificación de Wukub Caquix con Venus, o con otro cuerpo sideral, cuya acción consiste en reclamar la posición del Sol, una interpretación seguramente conflictiva, ya que el sol todavía

1) Ver, por ejemplo, las discusiones de Wallace y Carmack (1977), especialmente los capítulos 1 y 2 y partes relevantes del *Overview*.

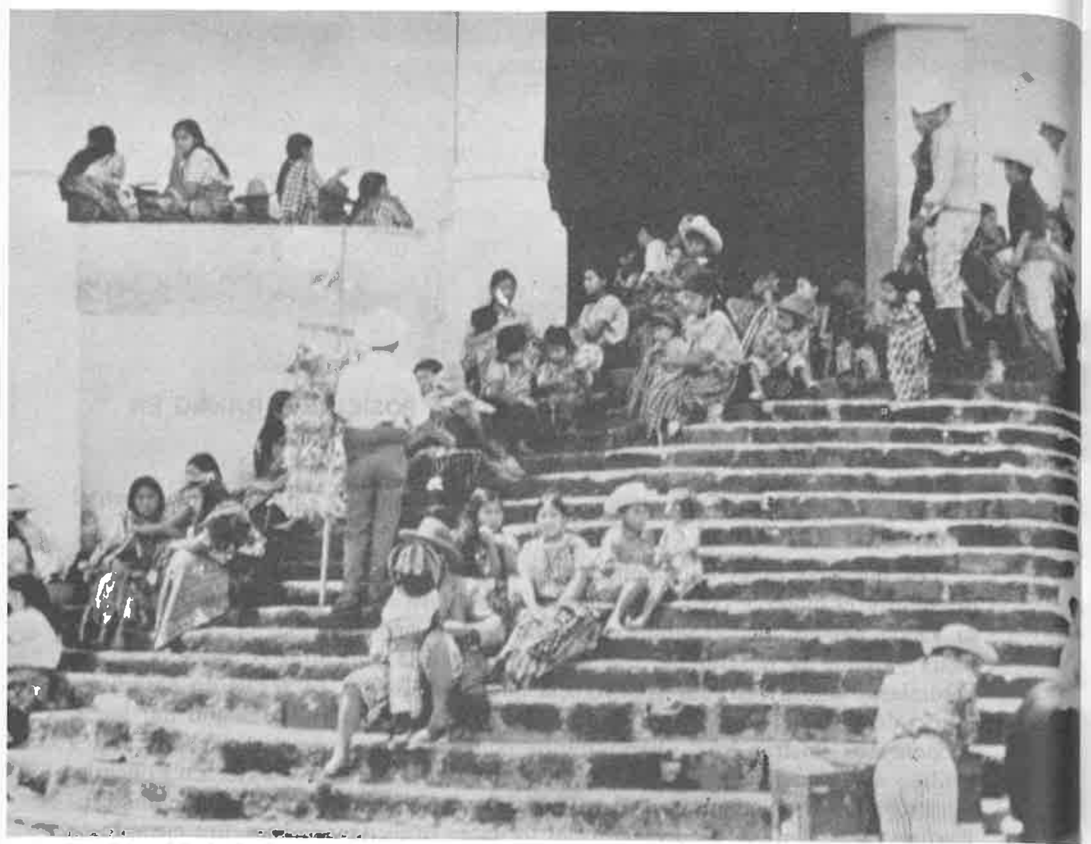


Fig. 14 — Iglesia de Santiago Atitlán.

no se ha levantado.[2] Asimismo, los hijos de Wukub Caquix se ven criticados porque "sobrepasan al sol en su tamaño y en su importancia (Edmonson 1971: 11. 1506-8). Se podría decir mucho acerca de Sipacná y Cabrakán. Nótese sobre todo la oposición estructural que denomina a Sipacná como "levantador" o uno que eleva montañas, y a Cabrakán como "rasador" o nivelador de montañas.[3] En ambos casos,

2) Ver Girard (1952:74). Obsérvese que el pasatiempo favorito de Wukub Caquix es el de subir a un árbol a comer nances (Recinos 1950: 96), probablemente una transformación del tema de la copa del árbol que crecía, tal y como en la trampa tendida a Cabrakán (Recinos 1950: 105), la derrota de Jun Batz y Jun Chowen, etc. Los mitos atitecos del ángel de la lluvia tienen un tema similar. Obsérvese también que los trucos de los gemelos contra Wukub Caquix tenían por efecto *envejecerlo.* Sobre Wukub Caquix, durante la época de los hombres de madera, ver Pickands (n.d.: 38-40).

3) Obsérvese que la hazaña de Sipacná, en el hoyo, está relacionada con el ritual del hoyo donde se coloca el pie de la cruz durante la semana santa atiteca, así como también el palo de pito con el palo volador (Recinos 1950: 100). Ambos tienen implicaciones rituales agrícolas. En los episodios de Sipacná/Cabrakán existe algo que nos recuerda mucho el Asdiwal de Levi-Strauss: muerte al convertirse en piedra, comiendo alimentos adulterados, etc.

y esto es ilustrado por los comentarios de los 400 muchachos asociados con el palo volador, los gigantes atentan contra el principio del locus a la vez que ayudan en la evolución del mundo, en el sentido de que los 400 muchachos tienen que transformarse en estrellas (ejemplo de mediación). Obsérvese también que cada gigante es derrotado o derrumbado por su propia oposición: Sipacná, el levantador, por los peces y los cangrejos que pertenecen al mundo de abajo; Cabrakán, el rasador, por los pájaros que pertenecen al mundo de arriba. Este principio de oposición (que conocemos tal vez mejor a través del principio universal de los mayas, del frío/caliente) se prolonga hasta el ritual contemporáneo. Por ejemplo, cuando se celebran los rituales para dar fin a las inundaciones. En los rituales de temporada mojada para dar fin a las sequías, el *Nabeysil* atiteco, o sea el sacerdote de la temporada "seca" implora ante el rey de la temporada mojada, que es San Martín.[4]

El orgullo entre los pretendientes a la posición del sol puede interpretarse como una metáfora del control total que el tiempo seco pudiera ejercer sobre el mundo antes de la llegada del sol y de la luna, cuyo advenimiento instituyera la alternación vital entre lo mojado y lo seco.[5] Bajo esta perspectiva, interpretaríamos a los gigantes, a los hombres de palo de la tercera generación, y a los señores de Xibalbá, como transformaciones de unos por los otros, siendo todos ellos anteriores al nacimiento de, sol/luna y de hombre/mujer de maíz.[6] Esto da lugar a que los señores de Xibalbá se quejen de que las parejas sucesivas de gemelos estén jugando *por encima* de sus cabezas, como si esta transgresión no fuera de lo más natural antes del amanecer del sol y la luna. La equivalencia de Xibalbá con una creación anterior (que eventualmente podría extenderse bastante atrás como la del *Amak'*, allá presente antes del *tinamit* de los quichés) la ilustra el adelanto que representan Junajpú y Xbalanqué sobre Jun Junajpú y Wukub Junajpú, cuando ellos reconocen

4) Las referencias de los registros etnográficos en Santiago Atitlán son de Mendelson (1957, 1958, 1959, 1965).

5) Estamos llegando al relato en que una estación seca, al estilo de la de Xibalbá, domina el área de la Tierra antes del amanecer. La Tierra también comprende el mar, y el origen de las criaturas es en alguna forma marítima. Tal vez el movimiento del mar a la tierra de los primeros ancestros es una transformación de la institución de la alternancia estación seca/lluviosa, con los patrones normales de trabajo entonces establecidos. La inundación que destruye a los hombres de madera, "secos", puede muy bien ser una imagen de la infusión del agua en la tierra, en el sentido de una creación normal. En ese tiempo, no había más que presentimientos al respecto.

6) La posibilidad de que la historia se prolongara hacia atrás, hasta el tiempo mítico, es sugerida —en otro contexto— por Kubler (1974). Sobre la supervivencia de los hombres de madera, después de la inundación, no necesariamente en la forma de monos, ver Recinos (1950: 93, nota 2). Tenemos la sensación de que la revuelta de los utensilios domésticos contra los hombres de madera (Recinos 1950: 91), así como la condena de los Señores de Xibalbá a elaborar implementos domésticos (Recinos 1950: 161) podrían referirse a los hombres de arcilla que precedieron a los hombres de madera. De esta forma, los animales eran a los hombres de arcilla, lo que los hombres de arcilla a los de madera y lo que éstos eran a los hombres de maíz: esclavos mientras fueran bien tratados, aunque potencialmente rebeldes y dominadores. Comparar la rebelión animal con la agricultura "subnormal" posterior de los gemelos. Hasta el presente, los atitecos muestran la mayor consideración a sus implementos domésticos, como si se tratara de seres vivos.

que los señores de Xibalbá, *de hecho* son los hombres de palo. Véase el episodio donde los gemelos encuentran a los catorce hombres de palo, de los que doce (o sea del tercero al decimo cuarto) son Jun Camé y compañía. Después de la victoria de los gemelos se ve clarificada la reducción de rango de los señores de Xibalbá, en el sentido de que ellos se ven colocados y confirmados en su locus verdadero, es decir en lo seco: "Sólo los hijos de los matorrales y del desierto les dirigirán la palabra" (Recinos 1950:161; Edmonson 1971: 140).

EL ROL QUE DESEMPEÑAN LAS PAREJAS SUCESIVAS DE GEMELOS

Si una de las funciones del mito, como lo sostiene Levi-Straus, es la repetición constante en el nivel de la fantasía, de un problema irresuelto y básico en el nivel de la realidad, podemos concluir que la generación sucesiva de parejas gemelas significa que los posteriores intentan resolver los problemas que no fueron resueltos por las parejas anteriores. Está claro que Junajpú y Xbalanqué aprenden algunas cosas de Jun Junajpú y Wukub Junajpú y otras de Junbatz y Jun Chowen. Si tuviéramos más tiempo, intentaríamos demostrar que lo que aprenden a hacer principalmente es el trabajo *normal* (el cultivo seco/mojado, relacionado con el ritual del juego de pelota), aprendido a medias por sus antepasados, y el trabajo *anormal* (las artes) perfectamente aprendido por sus medio-hermanos[7] Nótese que Junajpú e Xbalanqué, forzan a Jun Batz y Jun Chowen a subir *demasiado alto* para derrotarlos, con el resultado de su caída eventual: el problema que representa el árbol siempre creciente al cual suben Jun Batz y Jun Chowen en busca de pájaros (recuérdese a Cabrakán), sólo tendrá su "solución" con la transformación de ambos en monos. Recuérdese a la vez que los monos son los hombres de palo que sobrevivieron a una creación previa. Pensamos que esto está relacionado, dentro del principio del locus, con la creencia de que el trabajo normal siempre va acompañado de dos tipos de trabajo anormal. Es decir que el trabajo normal del ser humano (hombre o mujer) maduro, normal y corriente, por una parte va acompañado del juego exhuberante de la juventud, y por otra del ocio relativo de la senectud con su escaso trabajo o la falta completa de éste. A propósito, ambos son asociados con la magia y/o con la brujería (como los instrumentos de labranza que trabajan solos mientras los hermanos juegan; la fuerza anormal de Sipacná, las "artes" de los monos, etc.)[8] Eventualmente, creemos que todo esto se relaciona

7) Si existe alguna relación entre la agricultura y el juego de pelota, entonces el juego de los jóvenes en Recinos (136) es "serio", "normal", es decir "trabajo-juego" como opuesto a su previa e informal actividad de las cerbatanas. Los jóvenes mostraron que habían aprendido a trabajar, a través de la revuelta de los animales, limpiando en primera instancia el campo en donde sus padres habían jugado. Acerca de la rata como sobreviviente de una época previa ver Edmonson (1971: 98, nota 3080).

8) Observar que la asociación de los monos con las artes (Recinos 1950: 109, 130) puede ser una transformación de esos elementos en las listas de la Divinidad asociadas similarmente (Recinos 1950: 87-88). Sobre los artesanos quichés con un patrón mono-dios, ver Wallace y Carmack (1977: 9). Debe subrayarse cómo el trabajo de Jun Batz/ Jun Chowen, si alguna vez tuvo lugar, es "anormal": ellos plantaron sólo *una* mata de maíz (Recinos 1950: 126). Los intentos de los monos por mantener inicialmente a los gemelos en la "naturaleza" y fuera de

con la importancia de los soles equinocciales (sol joven/sol moribundo) frente a la potencia de los soles maduros o solsticiales, cuando el campo está *fecundo* y preparado para el trabajo normal.

Con el tiempo esperamos demostrar que los *Mames* jóvenes/viejos, encarnados en el Maximón atiteco, un dios de la temporada seca que ejerce durante la temporada mojada, contrastan de la misma manera con el dios solsticial San



Fig. 15 — Mono "volador" frente a la iglesia de Joyabaj, El Quiché.

la "cultura" son estructuralmente interesantes.

Los gemelos, por supuesto, no trabajaron sino hasta que fueron forzados a hacerlo (ver nota 7). Cuando comenzaron a comprender su "destino", quisieron dejar de ser "asistentes" de sus Mayores (Recinos 1950: 127) y convertir a estos en asistentes suyos (Edmonson 1971: 11, notas 2707-9). Imaginamos como si esto fuera manejado por un linaje más joven que deseaba sustituir a uno mayor.

En este contexto es interesante como Las Casas (Recinos 1950: 130, nota 11) nos presenta

Martín, encarnado actualmente en el Pizom K'ak'al de los Tzutujiles, el bulto de San Martín (Recinos 1950: 205; Mendelson 1958). A propósito, el Maximón comparte también la naturaleza del hombre de palo/ mono. No sólo es el señor de lo seco, sino también el Señor de la noche y de la oscuridad. En su naturaleza bisexual, su aspecto femenino, o sea sus "mujeres", son la luna.[9] Su decapitación que en el mito atiteco está relacionada con la castración, tal vez alumbre la decapitación de Jun Junajpú y Wukub Junajpú durante sus pruebas en Xibalbá. Como dueño de la magia sexual y como ahorcado con las raíces del árbol cósmico, (que en Xibalbá empieza a crecer muy alto después del episodio de las calaveras, hasta penetrar en el mundo de arriba, en forma de maíz) Maximón nos está revelando su naturaleza vorticial en nuestros estudios del momento actual, más aún que en el trabajo de Mendelson de 1952-53.[10]

Brevemente volvemos a las implicaciones de la hipótesis de que las parejas sucesivas de gemelos, en el Popol Vuh, son transformaciones, las unas de las otras. La numerología, como todos sabemos, es decididamente resbaladiza. El examen detallado de la numerología en nuestro texto llega, sin embargo, a la conclusión de que la mayoría de los principios más importantes ejercen en pares, o en múltiplos de dos, pongamos cuatro, o doce, etc. La interferencia más grande del número dos normalmente es el número tres (generando grupos de tres, como 2x2x3 para hacer doce y así sucesivamente), pero el número tres también puede ser reducido a dos, tomándose a uno (la unidad de dos), más dos (la *verdadera* oposición) igual a tres. Asimismo, el número trece puede ser considerado como doce más la unidad de doce, etc.

No sería difícil demostrar que las listas de los dioses originales también son reducibles a parejas sucesivas. El problema, a propósito, se vuelve más interesante todavía, cuando llegamos a la serie Tojil en la cuarta creación, ya que tiene que encajar con el problema de los rangos de linaje. Nos arriesgamos a conjeturar —basados únicamente en consideraciones de la religión— que Tojil/Jakawitz forman un solo elemento y que Awilix/Nic'aj Tak'aj forman el otro, una identificación que con la de Tojil con Quetzalcoatl, etc., nos ofrece la oposición fundamental del Pájaro celestial/día/Sol/ Temporada mojada, etc., con el Jaguar/Noche/Luna/Temporada seca, etc.[11] Las permutaciones son muy complejas y se estudiarán en otra ocasión.

Evidentemente, Tojil con frecuencia aparece colectivizado, por ejemplo, cuando su altar es representado en el monte rodeado de águilas, jaguares y serpientes, sin mencionar a los *nahuales* de los otros dioses. Otro ejemplo se da cuando Tojil aparece colectivizado frente a las muchachas del Wukub Amak' en forma de una tormenta, es decir como un solo principio. Otro ejemplo más, se manifiesta cuando los primeros padres (que evidentemente son transformaciones de los cuatro dioses) mueren y vuelven al oriente que en nuestra opinión no se ubica en Tula, sino en el lugar donde nace el sol, que, según Nicholson, secundado por Carmack, puede considerarse unido a la noción de que existen *cuatro* Tulas.

Los hijos de los cuatro primeros padres, o padres originales, siguen luego como transformaciones de Balam Quietzé y compañía, ya que van al oriente para pedir a Naxcit/Quetzalcoatl/Tojil sus insignias (formas laicas del equipo original del juego de pelota que son símbolos de la divinidad).[12] Nótese la tautología: si es que Tojil y Quetzalcoatl-K'ucumatz son un mismo ser, los hijos no hacen más que volver a

a los monos artistas como los hijos más jóvenes de una pareja primordial, sin especificarnos ciertamente, que tenían hermanos "mayores", lo cual se supone. Esto se vincula con la historia del *cheep* o hijo último de un atiteco, quien —en una historia similar— derrota a sus mayores, los equivalentes de los gemelos. Como veremos más adelante, esta versión coexiste con otras versiones atitecas en las que los gemelos triunfan sobre el *cheep*. En cierto sentido Jun Batz y Jun Chowen "regresan" a su naturaleza de monos porque envejecieron antes de haber hecho un trabajo "normal". Ellos no ganaron su edad.

Existe una relación entre Jun Batz/Jun Chowen y el Palo Volador (Recinos 1950: 129)

9) Obsérvese que las mujeres de los hombres de madera son hechas de juncos empleados en la fabricación de los *petates de tul* (Recinos 1950: 90, nota 1). Un mito atiteco dice que el primer hombre del área comió tul antes que maíz. Esto a su vez puede vincularlo a un origen acuático.

10) En torno a árboles cósmicos y origen de linajes y cordones umbilicales ver Pickands (n.d.: 7-13, 24-44).

11) Esto parece cuadrar con las interpretaciones de Carmack contra Wallace, en Wallace y Carmack (1977: 103-5). Carmack tiende admitir un templo de Tojil en el este (Cawek) asociado con Jakawitz en el sur (Ajau); en tanto que aparea a Awilix en el este (Nijaib), con Nic'aj Tak'aj en el norte (Sakic) sin estar necesariamente de acuerdo con las ubicaciones norte-sur de Wallace, antes bien Carmack considera a Nic'aj y a Tak'aj más meridionales que septentrionales; incidentalmente esto habría de ser corroborado por datos tzutujiles.

Tampoco coincide necesariamente con Wallace en la ubicación de K'ucumatz con Tojil/Awilix como dioses del cielo, y Jacawitz/Nic'aj Tak'aj como dioses de la tierra; ver también Carmack, Fox y Stewart (1975: 75).

Sea como fuere, el "mapa" de Carmack puede coincidir con el de Cahodas en cuanto a su asociación del norte y el este con la estación lluviosa, y el sur y el oeste con la estación seca. Como resultado de esto tendremos a Tojil en el oeste y a Awilix en el este, mientras que, siguiendo a Cahodas uno podría esperar lo contrario. Por otra parte, el punto principal podría ser la dirección hacia la cual está el frente de sus templos. El de Tojil mira hacia el este (p.37).

No obstante, resulta un tanto curioso que en el episodio de las tres capas, en el Popol Vuh (Recinos 1950: 198-199; Edmonson 1971: 197-198) se asocie a Balam Quitzé con una capa de *Jaguar* y a Balam Acab con una capa de *Aguila* Esto relacionaría a Tojil con un jaguar y a Awilix con el águila, lo cual es de una inconsistencia simétrica. En el "Linaje de los Señores de Totonicapán", tal y como aparecen en Edmonson (1971: 200, nota 6732), las capas no son distribuidas a determinados ancestros y todas hacen el trabajo, no sólo la de las avispas. Léase también nuestra observación, líneas abajo, sobre el altar de Tojil, incluyendo a águilas y jaguares, así como a serpientes, y comparar al Rey K'ucumatz, en una fecha posterior, transformándose en serpiente, águila y jaguar (Recinos 1950: 219-20; ver también la página 238).

Recientemente se ha sugerido (Schele, comunicación oral, 1978) que Tojil podría ser Tezcatlipoca. A este respecto la fecha mexicana parece apoyar la ubicación original de Quetzalcoatl en el oeste, con Xipe Totec en el este. Tezcatlipoca aparece relacionado con el sur, cosa que habría de respaldar el punto de vista de Carmack (Carmack y Wallace 1977: 104).

En relación con la original supremacía de Majucutaj, resulta interesante que en el Popol Vuh sea su capa de avispas la que mate a los padres de las doncellas (Edmonson 1977: 175, nota 5772), y también en la colectivización de Tojil (nota 5786).

12) Las relaciones originales entre Tojil y los primeros hombres son altamente míticas. De hecho, algunas veces podría parecer como si los primeros hombres fueran el maíz y las guerras fueran emprendidas por la lluvia, la tempestad, el trueno, divinidades relampagueantes, contra los enemigos de la estación seca (una ideología que todavía encontramos en el Atitlán actual, ahí donde el mito y la historia no se excluyen el uno al otro: lo que los hombres hacen refleja

sus padres deificados para pedir sus rangos. No quisiéramos que se piense que apoyamos la idea de una evaporación del origen tolteca de los reyes quichés, permitiendo de esta manera que la historia sea reducida a mitología. Sólo queremos resaltar el hecho de que todavía no se ha dicho la última palabra con respecto al valor relativo de cada una de estas fuentes informativas (Cahodas, 1974: 105).[13] La influencia que tales principios ejercen todavía en las creencias mayas puede estudiarse en las series repetidas en los mitos de los antepasados atitecos, con una gama que abarca desde los elementos del *Popol Vuh* hasta los movimientos "nativistas" actuales.

EL PRINCIPIO DE EDAD

La consideración de la correspondencia o no de la edad con el poder, es un problema fundamental en el pensamiento maya –como tantas veces en la historia humana. Esto se ve expresado también en términos del principio del locus. En Atitlán, existe una serie de mitos en los que un equivalente (o así parece) de la pareja Jun Batz/Jun Chowen llega a triunfar sobre el equivalente de la pareja Junajpú/Xbalanqué, además de la serie normal en la que triunfa el equivalente Junajpú/Xbalanqué.[14] Por el mismo camino, tenemos el problema de si es un *cheep,* o último nacido, o si es el *rilaj acha,* el hombre, o el dios, viejo. Como de hecho es *los dos,* en momentos diferentes de su ciclo, con toda probabilidad sólo

los que los dioses hacen). Ver por ejemplo la descripción en Edmonson (1971: 167, nota 5460-5). Intriga la naturaleza del fuego original de Tojil (Recinos 1950: 176) ¿Se trata del fuego de una creación *anterior?* En este caso podría provenir de los hombres de madera de Xibalbá, lo que explicaría la curiosa intervención de los "hombres del infierno" (Recinos 1950: 177; Edmonson 1971: 167). No debe olvidarse que Tula es dejada antes del amanecer (Recinos 1950: 181). El hecho de que la creación de los hombres de maíz sucediera antes del amanecer (así es como la tierra pudo haberse mojado y el sol la secó) es probablemente el equivalente al anochecer/germinación, lo que es muy posible que resulte en varias concomitantes míticas.

13) Al considerar el problema este-oeste de Tojil/Awilix convendría recordar que un esquema costero oriental podría situarlo en el este. Mientras que el amanecer y el ocaso no cambiaran, por supuesto, podría suceder que posiciones cambiantes de mar-costa-planicie-montañas afectaran a ambos.

Una revisión de Fox (1978) en último momento, nos permite añadir lo siguiente: Fox enfatiza en la orientación frontal de los templos (63). El asocia a Tojil con el amanecer, el Sol y la Estrella Matutina (37,68); asimismo asocia a Awilix con el Sol (68), a pesar de que originalmente pareciera asociarlo con el ocaso y la Luna (37, 68). Relaciona a Awilix con el *jaguar* antes que con el águila, a Tojil con la *serpiente* y a Jacawitz con las *abejas* (58-59). El cree que Tojil, dios de la guerra, pudo muy bien haber suplantado a Jakawitz, un dios del comercio con tratos en la Costa del Golfo, cuya orientación era el sur (63-64). Si este fuera el caso, una coalición de Tojil y Jakawitz podría explicar la orientación meridional del primero. Ello, no obstante, podría complicar más el asunto de los emplazamientos norte/sur en el caso de las montañas/planicies.

No hemos tenido acceso a una referencia que Fox hace a Carmack, relacionando originalmente a Awilix a un aspecto de la "diosa Luna de las Tierras Bajas" (68)

14) Es importante observar que de hecho nadie resulta realmente vencedor ni vencido en estas batallas. Cada protagonista se convierte en un importante aspecto o función del universo, único y valioso al mantenerse en su locus. Una vez más la lógica triunfa sobre la ética en el Principio del Locus.

se podrá resolver si se considera a la *madurez* como equivalente al poder, en vez de la juventud o la edad, con los concomitantes que ya esbozamos. Veamos esto brevemente, en términos del principio de la altura relativa y su influencia sobre *los hombres de antes,* los hombres-monos de palo.

El movimiento arquetípico del sol solsticial que pega en el centro de la tierra para fecundarla, indicado con gran instinto poético por Rafael Girard (y el origen, sin duda, de una serie entera de creencias relacionadas con "pegar el *temuxux",* el centro-ombligo, tanto en el ritual como en la creencia) también tiene el sentido de una imposición, o de una *suerte,* desde arriba sobre lo que hay abajo. Esto está ligado a la idea de que todo lo que hacen los dioses es vivido y hecho por los hombres. Nos preguntamos, por ejemplo, si se ha notado anteriormente que, muy al principio del *Popol Vuh* la destrucción de los hombres de palo se cumple, no sólo mediante la inundación sino también por medio del "que se llama Xecotcowach" que viene a despojarles de sus ojos, por Camalotz que viene a degollarles, por Cotzbalam que viene a devorarles y por Tucumbalam que viene a lacerarles los huesos (Recinos 1950: 90; Edmonson 1971: 26). O si se ha visto que esto no es distinto –en una transformación posterior– de la suerte corrida por Junajpú cuando finalmente es derrotado en Xibalbá, salvo que en este caso el énfasis gravita sobre una decapitación (añádese la posible implicación de una castración), y que todo está relacionado con el paradigma del juego de la pelota. Nos preguntamos también si será por casualidad que la pelota de Jun Junajpú y Wukub Junajpú se deja como fianza, como rehén o cautivo (Recinos 1950: 113; Edmonson 1971: 67) en el árbol-tejado de la casa de Xmucané, a una *altura* desde la que tendrá que ser recuperada por sus hijos, cuando éstos, a su vez emprendan camino para ir a jugar a Xibalbá. También nos preguntamos si por la misma casualidad la cabeza martirizada de Junajpú permanece colgada por *encima* del juego de pelota hasta que Xbalanqué la recupera, mientras que los de Xibalbá andan por ahí persiguiendo al conejo (Recinos 1950: 152; Edmonson 1971: 126). Así es que el árbol de jícaras, por medio de la calavera de Jun Junajpú colgada en lo alto, manda nacer abajo a Junajpú y Xbalanqué, igual que el *naoj* que habilitará a los hijos que son transformaciones de sus padres, como lo ha demostrado tan cuidadosamente Edmonson, para que triunfen donde ellos, los padres fracasaron.[15] Los padres son el aspecto muerto de la semilla cuando está enterrada en el campo, mientras que los hijos son el aspecto de la vida. Tampoco es sorprendente –si existe una relación estructural entre Ixquic'/sangre/resina/ caucho/pelota– que en efecto ella tenga que SER sus hijos, hasta desaparecer virtualmente del texto en favor de la Xmucané ancestral.[16].

15) Véase la nota 10. Sobre el tema del nacimiento a partir de un árbol, podríamos preguntarnos si el colgar el muñeco de Maximón –durante la Semana Santa en Atitlán– no es realmente un "nacimiento" o podría tratarse de un doble nacimiento/muerte, como en el caso de Jesucristo en la cruz. Superficialmente, por supuesto, esta ejecución se asociaría con la identidad de Maximón como Judas, aunque parece haber sido introducida en tiempos relativamente recientes.

Nueva información sobre los implementos tejedores de las mujeres en Atitlán y sobre la "esposa" o "esposas" de Maximón en relación a la tejeduría podría contribuir en apoyo a esta interpretación.

16) Con respecto a una interesante sugerencia sobre la identificación de la sangre menstrual

Evidentemente la resolución de tantas oposiciones emerge también de otro aspecto más del principio del locus. Observamos que los dioses del cielo y los dioses del infierno (que llegan a sumar 12 en ambos grupos, según la mayoría de las enumeraciones) son transformaciones los unos de los otros; igualmente observamos que el cazador 1 y el cazador 7, para hablar en el idioma edmonsoniano en vez del de Recinos, son transformaciones de la muerte 1 y la muerte 7. Nos damos cuenta de que si se aprovecha plenamente la noción de Xibalbá como lugar de la muerte/re-nacimiento de la semilla, no puede haber *ética* de arriba ni de abajo, sino solamente una *lógica:* una expresión del principio del locus. No es necesariamente el caso de que los señores de Xibalbá tengan que ser derrotados por tener *menos derecho* a que los respeten los gemelos (y que por esta razón los gemelos desciendan a jugar con ellos, en su propio nivel), sino porque ellos deben estar *en su propio lugar,* y no en las alturas, para que los asuntos del *mundo* se tramiten. Sobre el mismo tema podríamos detallar una última consideración. Si el triunfo de los hijos tiene lugar en vez del de sus padres, que se quedan en la tierra en una prefiguración de lo que serán Tojil y compañía cuando el sol los transforma en ídolos de piedra (Recinos 1950: 188; Edmonson 1971: 180), es porque los hijos no suben al nivel de la superficie de la tierra,[17] sino porque saltan, encima de la superficie, más allá de la tierra, para conseguir la consagración definitiva de la noción de altura, mediante su transformación en Sol y Luna.

---

y fetal en el pensamiento maya, véase Furst (1976: 182). Obsérvese que la madre de Jun Batz y Jun Chowen muere "tempranamente" (Recinos 1950: 111), al igual que Xquic, mientras que en el caso del Cazador 1 y Cazador 7 es el padre quien muere (Recinos 1950: 113). Estas oposiciones podrían ser significativas. Sobre el asunto de la equivalencia cráneo-cabeza, véase Girard (1952: 105-106).

Los granos de maíz listos para ser plantados —esto es, sacrificados—, algunas veces en Atitlán son llamados "pequeños cráneos", mientras que las plantas de maíz y otros vegetales muy jóvenes son llamados "los pequeños".

Requieren un mayor estudio las relaciones semen-saliva-sangre-resina-hule, etc., así como el par (el Semen del Cazador 1 proviene de una calabaza y el "corazón" de Xquic va a una calabaza). Hay mucho de sugestivo en Girard (1952: 107-128). Los sustitutos del *corazón* (Recinos 1950: 122) deben compararse con los sustitutos de la *cabeza:* ambos, el cráneo-calabaza de los padres y los chilacayotes de los hijos. También hay que enfatizar en el par saliva/semen, en vista del posible apareo decapitación/castración.

Es importante subrayar que si la muerte muere en Xibalbá, ello ocurre a manos de los gemelos, cuya madre Xquic era hija de un Señor de Xibalbá y cuyo padre ya estaba muerto en el momento de su concepción. Los gemelos como ningún otro personaje en el Popol Vuh, son hijos de la muerte. Quic', "sangre" es componente de los nombres de muchos de los Señores (Recinos 1950: 141). No obstante, los jóvenes habían cambiado tanto que Xibalbá no reconoce a su propia progenie (Recinos 1950: 143). Se trata de una ironía sustancial y potente. De acuerdo a las mismas señales, en nuestra lectura, los gemelos "mojados" son intrínsecamente hijos de los dioses "secos". Como es usual en el dualismo maya, en un ciclo de dos cualidades apareadas, una sigue a la otra convirtiéndose constantemente una en la otra.

Las acusaciones de prostitución hechas contra Xquic en el Popol Vuh, tanto por sus padres como por Xmucané, son interesantes, tomando en cuenta similares acusaciones contra la Virgen María y las "esposas" de Maximón en Atitlán. ¡Así que la protogénesis corre este riesgo!

17) Estamos muy cerca de imaginar que la "idolización" de los padres y el hecho de que los dioses se convirtieran en piedra en el Popol Vuh puedan ser transformaciones. Lo Primero ocurre antes; lo segundo inmediatamente después: es *casi* un momento, un *casi* que requiere

Hasta este punto podemos comprender el dibujo extraordinario del *Chilam Balam de Chumayel* (Roys 1967: ms 27). Si las raíces del árbol cósmico se ubican en Xibalbá y si su tronco y ramas son (en su forma de planta de maíz) el adorno de la tierra en el medio, el sol en el cielo es la corona del árbol.[18]

Como hipótesis, en términos atitecos tenemos al Maximón abajo, a San Martín en el medio y al sol arriba (que vive en lo más alto de la iglesia, como en otras partes de Guatemala). En otra ocasión hablaremos de una dimensión más que se ha dado desde 1924 en una forma que es *manejada* por Maximón y Martín, y que es el Jesucristo. No obstante, tal vez sea conveniente observar que juntamente con el problema de si la edad equivale al poder, surge la pregunta, su transformación, de si lo *anterior* equivale al poder o no. Aquí hallamos el meollo de mucha discusión reciente que se basa en el trabajo de Girard (los artículos de Cahodas, entre otros) referente a la categoría relativa de las entidades calendáricas fijas y las que son móviles. Creemos que la solución sólo puede conseguirse en términos de una consideración de lo cíclico como más importante que lo lineal. Tanto la edad como la anterioridad tiene igualmente, más –y menos– poder que la madurez (el destino de Junajpú y Xbalanqué) ya que ambos forman un *Marco* alrededor de ella. Como dijimos previamente, cada positivo (la madurez) es enmarcado por dos

---

estudio. En relación a esto véase la estimulante discusión de Pickand sobre "acante/acantun" (n.d.: 24-31). Obsérvese que el primer sol tiene, en este punto, un poder que no volverá a tener otra vez (Recinos 1950: 188; Edmonson 1971): 180). Nosotros al leer esto entendemos que el sol es aún totalmente "seco", no balanceado todavía en este punto por lo "mojado" de la luna siguiente. Sobre una posible transformación del status de Tojil/Junajpú y Awilix/Xbalanqué, véase el episodio de Tojil y Awilix como hombres jóvenes, con las doncellas, al cual nos referimos en la nota 11. La presencia de Jakawitz es oscilatoria: algunas veces está presente, otras ausente. También, a pesar de que las *doncellas de Totonicapán* son tres, el Popol Vuh sólo presenta dos para seducirlos. (Sobre "trino" y "duo", véase Pickands, n.d. 35). Antes del episodio del baño, las tres deidades fueron apareciendo, no como piedras, sino como "jóvenes" (Recinos 1950: 192, 194).

Obsérvese que la inmersión de los restos de los gemelos en el agua es uno de los últimos "actos" en las vidas de Junajpú e Xbalanqué.

El episodio de la capa de avispas en la secuencia del baño, sugiere la derrota de los Señores de Xibalbá por un mosquito, hecho del pelo de la pierna de Junajpú.

Con respecto al momento en que las "piedras hablantes" son alimentadas con sangre, compárese el procedimiento de "sentar" a un ángel en su "trono" de piedra o en su "representante", por el *ajkuna* atiteco de hoy.

Resulta interesante comparar los episodios míticos y las modernas técnicas guerreras de los quichés; véase el empleo de señuelos de hombres de madera, el uso de calabazas llenas de avispas, etc. (Recinos 1950, 201). La cita de *Totonicapán* en Edmonson (1971: 208, nota 7026), nos recuerda el uso atiteco, legendario y nativo —por el adivino F.S.— de doce "muñecos ejecutivos" de madera, alrededor de 1900. La función de éstos pareciera ser más frecuentemente la de engañar a la gente para alejarla del adivino. De este modo, un muñeco habría de tomar a menudo el lugar de la víctima en la prisión. Volviendo al Popol Vuh, los mitos acerca de prisiones son característicos de diversos ciclos en todas las etapas de la historia atiteca. En algunas historias el propio muñeco de Maximón habría de tomar el lugar de las personas en la prisión.

18) El episodio de la siembra del tallo de milpa (o caña en Recinos 1950: 139), antes de que los gemelos fueran a Xibalbá, genera toda una serie de equivalencias entre diversos "ombligos" de la tierra y el ciclo en Atitlán, incluyendo uno en la iglesia (el hoyo donde se instala la cruz en la Semana Santa), uno en el cerro del Burro, residencia principal del *nuwal*

negativos (la juventud/la edad, en sus extremos) y dado que estos últimos suelen intercambiarse en gran parte de la mitología maya, para *formar* la madurez, creemos tener que invocar una vez más el principio del locus. Es cuando la edad, la juventud y la madurez se hallan en su propio *lugar* que todo puede hacerse. No hay nada decisivo en la naturaleza de la edad, de la juventud o de la madurez *per se*.

Simultáneamente nos damos cuenta de que, si se considera el cielo como la juventud y el mundo de abajo o sea Xibalbá como la edad, enmarcarán juntos a la superficie de la tierra, de la misma manera que la juventud y la edad enmarcan a la madurez. La condición humana (igual que en el Budismo) es la única encarnación posible. Aunque no se habla mucho de caos en el Popol Vuh, hemos ido progresando hacia la idea de que los episodios sucesivos de este libro introducen el orden en el universo, el mismo orden que actualmente exhibe una sociedad tradicional. De la misma manera que la creación anterior a la del hombre/mujer de maíz pudiera consistir en un Xibalbá "seco" que tenía que ser mojado por el mar para crearnos a nosotros y a la alternación de las temporadas (véase la nota 5), también puede ser que los grados relativos de la altura tuvieran que ser fijados en el mundo de abajo o Xibalbá, en la superficie de la tierra y en el cielo y que fueran inmovilizados los varios poderes en estos *loci*. Esto puede ser una explicación, por ejemplo, de por qué los árboles crecían hacia arriba sin medida en una creación previa; todavía no estaban fijados en sus *loci*. Tal vez explique también una orientación dual de la edad y la anterioridad: surgen de las raíces de la creación o Xibalbá, porque es allí donde tienen su comienzo, pero en cuanto el cielo es la juventud extrema, la edad y la anterioridad pueden provenir del cielo en el sentido de *brotar* allí. La "inmovilización" de que hablamos anteriormente es, evidentemente, relativa: los dioses, los planetas y los hombres (como transformaciones los unos de los otros) se mueven hacia arriba, hacia abajo y a través del sistema (movimientos direccionales cristalizados por los cuatro puntos cardinales), tan pronto como se inicia nuestra creación y siguen haciéndolo hasta hoy día. Es posible que sea éste el verdadero mito de ORIGEN del Popol Vuh.

EL PRINCIPIO DE SEXO

El poder y la falta de poder es un problema. La edad y la juventud es otro. Nuestra consideración final recae sobre un tercer problema: el de masculino/femenino. Concentrándonos ahora en nuestra pareja principal, Junajpú y Xbalanqué, creemos poder dar por sentado que las discusiones sobre la masculinidad o la feminidad del segundo individuo de la pareja son conocidas sobradamente por los mayistas por lo que no hace falta repasarlas aquí.

tak acha, y uno en cada casa. El énfasis en sembrarlo en el suelo de la casa, como opuesto al suelo mojado del campo puede relacionar paradigmáticamente el episodio a la sequedad de Xibalbá. Existe al menos la hipótesis de que las casas "secas" pudieron haber existido antes que los campos "mojados", con la concomitante de que la "cultura" puede ser "seca" y la "naturaleza" "mojada". El rechazo de los animales ante lo que puede considerarse un trabajo "seco" por parte de los gemelos —aún no iluminados— parece ser parte del paradigma (Véase Edmonson 1971: 108-9).

Existe la controversia de si X es un diminutivo o posible señal de feminidad; existe también la noción difundida de que Xbalanqué, siendo masculino tiene que ser Venus, en vez de la luna. Tanto Recinos como Edmonson interpretan a Xbalanqué como luna masculina, mientras que Girard le da una interpretación femenina.[19] Por otra parte, si consideramos el episodio en que Junajpú pierde y recobra su cabeza, y nos remitimos al episodio donde Junajpú es desmembrado y recompuesto por Xbalanqué, veremos que todo ocurre como si Xbalanqué fuera en cierto modo un/una ayudante de Junajpú, en ilusionismo o sea prestidigitación.[20]

Ahora bien, todos los mayistas saben, en cambio, que la unidad ritual entre los mayas es el hombre y su esposa: la vida ceremonial de un maya no comienza hasta que él tenga esposa. Tal vez se hace menos hincapié en hecho de que casi todo oficial maya hasta el momento actual tiene su "numero dos" que es considerado como su ayudante, sin el cual no puede desempeñar ningún ritual. En Atitlán puede ser el Primer Fiscal del Cabecera o a su vez el Segundo Fiscal del Fiscal. Pueden ser el primero y el cuarto, el tercero y el quinto, el tercero y el sexto cofrades. Puede ser también el alguacil personal de un mayor. También se piensa que existe la misma situación entre los *santos*, que a menudo van emparejados ritual y procesionalmente y hasta se les conoce como gemelos. A veces el ayudante es conocido como el "perro" de su jefe.[21] Asimismo, se da el caso de que un ayudante masculino es conocido en el ritual y hasta en el lenguaje metafórico actual como la "esposa" de su jefe.[22] ¿Será posible que este complejo de ideas

19) Ver, Recinos (1950: 94, nota 1); Girard (1952: 151, 153, 167, 192-4); Cahodas (1974: 105-107) Pickands (n.s.: 65-8). Una posible fuente de problemas observada por Recinos (1950: 10, nota 9) puede ser el estilo "galante" del Popol Vuh en lo que respecta a nombrar a menudo lo fememino antes que lo masculino.

El problema del dualismo tiene su ejemplo más complicado en el asunto de las identidades separadas de Junajpú e Xbalanqué.

Aun cuando parezca difícil ir tan lejos como Pickands (n.d.: 73), quien concluye que Xbalanqué es el sol, existe una oscilación constante en cuanto a la adjudicación de significados que hace muy difícil la ubicación de cualquier ítem en un solo lugar. Hemos aportado un ejemplo en cuanto a Awilix/Tojil y este/oeste. Otro ejemplo es la pérdida y conquista alterna de status por parte de los gemelos en el episodio del mono. Otra, aun no mencionada, es la danza atiteca del jaguar y el venado (ver Mendelson: 1958) durante la cual el venado y el jaguar se vencen alternamente durante el combate. Al parecer, a través de todos los ejemplos nos encontramos con una adjudicación muy relativa en cuanto a significados precisos fuera del dualismo cíclico. Esquemas como los de Cahodas —aunque muy sugestivos y relativamente correctos— están sujetos, al final, a sufrir este inconveniente. En el futuro tendremos que contar con otra clase de modelo.

20) En una historia atiteca de origen, al transformarse Junajpú escoge un camino celestial, un camino divino, recto, mientras que Xbalanqué al transformarse escoge el camino de la tierra o de la montaña-valle que es serpenteante y tortuoso. Ambos eran hombres. Dos hermanas los seguían: la mayor se convierte en la Estrella Matutina del camino celestial; la más joven, diciendo que prefiere la "vida y el sexo", elige convertirse en la estrella del camino terrestre, por lo que parece que se trata de la Estrella del Atardecer.

En tzutujil el término que designa a Venus significa literalmente "cargador del sol". Se sugiere que la hembra o esposa del sol, va a cuidar o cargar al sol.

21) Sobre el perro, ver Wallace y Carmack (1977: 7). Obsérvese que en Atitlán los metates son los "perros" de las mujeres. Se entiende que las mujeres son los "perros" del hombre.

22) Existen muchas otras metáforas. Cuando uno se refiere a su cuerpo le llama su "esposa". En efecto, cualquier cosa en la tierra tiene una naturaleza dual femenina/masculina

de él/ella, de todo ayudante o "segundo", con la posible excepción de la pareja Jun Batz/Jun Chowen, que pueden ser transformaciones el uno del otro,o que tal vez escapan a la regla porque pertenecen a una creación que *todavía no es humana?* [23]

No obstante, hay más. A lo largo del Popol Vuh observamos varios ejemplos en los que el último de una serie de jefes tiene esposa o carece de ella, según la parte del texto en que se encuentre, o a veces porque se trata de dos o más textos diferentes (por ejemplo el Popol Vuh, el Título de Totonicapán u otro). Evidentemente, nuestro primer ejemplo es Wukub Junajpú seguido por Iquí Balam. Pero hay otros como el del rey C'ocawib que no tiene esposa, pero tiene un hijo con la cónyuge de su hermano C'ocaib. Aunque no logramos explicarnos esto a fondo, existe en el Memorial de Sololá, el caso de 13 hombres y 14 mujeres, de las cuales la última es "extra" (Recinos 1953: 46). Parece ser que un *ch'eep,* o último nacido de cualquier serie de gente –normalmente masculino– suele ser soltero. En Atitlán, muchos de los episodios más importantes en los mitos ancestrales, giran en torno a este soltero; hasta se da el caso de que Maximón es creado para enfrentarse con los desórdenes que resultan de la sexualidad, fuera del matrimonio, por parte del soltero o los solteros. Al mismo Maximón no se le considera como casado, aunque tiene dos mujeres (que son transformaciones una de la otra y a veces son tratadas de prostitutas). Parece ser que en contraste con el mundo de Martín, donde el trabajo, la procreación y el matrimonio normales son la regla general, el mundo del *ch'eep* Maximón (a veces, nótese bien, el *ch'eep* de una serie de doce Martines) es eminentemente de soltero o solteros y en consecuencia se presta al libertinaje y a la magia sexual.

La pregunta entonces se establece de la manera siguiente: ¿no se casará el *Ch'eep* porque en cierto sentido él mismo tiene algo de mujer en sí? ¿será que Xbalanque es *ch'eep?* ¿Y si de alguna manera se tratase de matrimonio, en una definición masculina de la pareja, nos encontraríamos con que Junajpú estaba casado, mientras que Xbalanqué permanecía soltero? Para los estudiosos de los Quichés del Centro, especializados en linaje, la pregunta tiene su interés en el sentido de que, una vez más un problema inserto en la mitología podría llegar a ser problema perteneciente a la historia del linaje. Para citar sólo dos ejemplos más evidentes en relación con este asunto, nos preguntamos ¿acaso sabemos algo de las posiciones relativas de Ajpop y de Ajpop C'amjá? [24].

---

sea de alguna manera responsable de la posición ambigua de Xbalanqué, y más allá con una predominancia relativa de una cualidad sobre la otra. Cualquier cosa relacionada con un macho no tiene por qué ser masculino; de la misma forma, tampoco cualquier cosa vinculada con una hembra tiene que ser femenina.

23) Sobre los monos, ver Cahodas (1976: 164); Recinos (1950: 92, 108, nota 2); Edmonson (1971: 30); Gossen (1974: 19: passim).

Debe subrayarse también que Cazador 1 y Cazador 7 aparecen incluidos con frecuencia bajo *una* cabeza (e.g. Recinos 1950: 120, 124; Edmonson 1971: 77).

24. Sobre el Ajpop C'amja como "asistente" del Ajpop, ver Wallace y Carmack (1977: 14). Observar que la "mancha de la ilegitimidad" del primer linaje parece vinculada a la cuestión C'ocaib y C'ocawib. Es una cuestión de si ese episodio de "adulterio" se incluye dentro de los episodios de "adulterio" de los mitos ancestrales atitecos.

CONCLUSIONES Y SUGERENCIAS LITERARIAS

Hemos estudiado varios ejemplos de una *lógica* de altura, de posición y de rango relativos, que tiene ascendencia sobre cualquier *ética* en el *Popol Vuh.* La discusión de nuestra investigación, ilustrada con ejemplos, demuestra que muchos individuos o parejas de individuos son transformaciones los unos de los otros y que tienden, en términos estructuralistas, hacia mediaciones cada vez más reconciliadas. Hemos intentado abrir canales de comunicación, tanto con la investigación de los glifos y de la iconografía maya clásica de las tierras bajas, como a través del interés por la estructura social que durante mucho tiempo ha preocupado al Proyecto Quiché Central. Esperamos haber ofrecido un número de sugerencias detalladas hacia la solución de problemas individuales, como por ejemplo la definición del sexo de Xbalanqué. Generalmente se deduce que el papel de las creaciones anteriores sobre la creación actual es mucho más elaborado de lo que pudo haberse pensado: la génesis maya escasamente se refiere al *caos* en forma directa, pero puede deducirse.

Se comprende entonces que la génesis a menudo lleva a la creación del orden en el universo actual, además de dejar residuos potentes en forma de dioses anteriores, deudas con los creadores –TAL VEZ EN FORMA DE PECADO– y desórdenes potenciales de varios tipos. Otra sugestión, aquí, es que la información mitológica e histórica puede complementarse en vez de excluirse mutuamente, en el sentido importante de que la ideología maya toma en serio la realidad de las correspondencias micro y macrocósmicas. En este mismo sentido difícilmente puede lograrse una lectura del Popol Vuh sin una experiencia directa y considerable de la etnografía maya. Por último, es posible que hayamos confirmado una vez más el hecho de que ningún esquema que deja de tomar en cuenta el dualismo maya puede tratar con precisión todos los aspectos de los paradigmas sagrados mayas. Pero este dualismo tiene que verse siempre como *procesal.* El eco de una estructura binaria que es el *terciario* y que mantiene en *movimiento* esta dualidad, no debe perderse de vista, ni un sólo momento.

Inicialmente dijimos que, si hubiera tiempo, hablaríamos un poco de la teoría literaria desde el punto de vista de nuestros intereses. Para terminar, permítasenos que hagamos dos o tres comentarios sobre este tema.

Entre las teorías literarias actuales (muchas de ellas se caracterizan por referencias ampliamente paraliterarias), tanto el estructuralismo como el post-estructuralismo –o si se quiere, el deconstruccionismo– constituyen el fondo intelectual del cual parte este ensayo. Evidentemente uno de los componentes, que resulta del análisis estructuralista de la mitología, es la noción de que *todas* las versiones de determinado mito son pertinentes a su comprensión total. Otro componente, que sale del deconstruccionismo, es la noción de que un texto es escrito por una cultura a través de un autor determinado y no es la propiedad privada del que aparentemente la escribe.

Está claro que los estudios mayas están llegando a un punto muy crítico, en el que todas las disciplinas relacionadas se ven proyectadas hacia una misma meta de desenredo, por la que pasará tal vez muy pronto, el desciframiento de los glifos:

un entendimiento de la religión maya a través de su iconografía, así como el esclarecimiento de las discrepancias entre la documentación arqueológica, etnohistórica y etnográfica producidas por la conquista hace 400 años. Al momento de escribir este ensayo, nos llegan trabajos que demuestran la existencia de un debate y de una comprensión de las cuestiones aquí tratadas que se desarrollan, no en términos de la documentación antropológica actual, sino a través de un conocimiento cada vez más profundo de la ideología o visión del mundo maya de la época clásica.

Sería bueno que la apreciación de los instrumentos de nuestro trabajo en conjunto pudiera extenderse al objeto de nuestro estudio, y a propósito quisiéramos pedir –más allá de cualquier hipótesis de que el *Popol Vuh* existiere o no en forma de glifos– que el citado manuscrito se considere como la suma de la mencionada ideología maya, desde su inicio hasta el momento actual cuando se le encuentra principalmente en la tradición oral de dicho pueblo; que el Popol Vuh se considere así, y no sólo como un libro, parte de una tradición, que por casualidad fue escrito en esta forma por una cultura, respondiendo a un momento especialmente crítico para dicha cultura. Quisiéramos sugerir también que, siguiendo los esfuerzos heroicos de los traductores desde Ximénez y Brasseur hasta Recinos y Edmonson, ha llegado la hora de hacer una edición de concordancia que abarque todas las disciplinas relacionadas con los estudios mayas, reuniendo en un sólo texto sus conocimientos e investigaciones. Sería una empresa atrevida pero es emocionante considerarla.

Entretanto, lo que rápidamente se está convirtiendo en etnología de salvamento, debe emprenderse lo más pronto y constante que sea posible. No puede subrayarse demasiado que una segunda conquista está progresando actualmente y que en muchos aspectos es más crítica para la cultura maya que la primera. Ya sea porque las fuerzas contrarias de ella se identifiquen como el catolicismo ortodoxo, el evangelismo, o, para llamarla por su nombre, la sociedad de consumo, el hecho es que en determinadas comunidades la ideología tradicional se está ahogando a un ritmo peligroso. Es paradójico el hecho de que gran parte de esta desaparición se presente con la máscara de re-aparición.

Si se tradujera el Popol Vuh en otros idiomas indígenas, exceptuando el quiché, sería una lástima que el traductor, o los traductores, sólo hicieran uso del texto castellano pensando que no pueden entender –o aprender– el quiché. También sería una lástima que dichos traductores fueran tan antitradicionalistas, que en sus traducciones no hicieran más que distanciarse del texto del Popol Vuh, por considerar las creencias del mismo como medio folklóricas, o irreparablemente "cosas de los antepasados". Estas creencias, por el contrario, siguen vivas y pueden ayudar al entendimiento del Popol Vuh. Además, tales esfuerzos –admirables pero superficiales– formarían parte de la turistificación general de la ideología del pueblo maya, una turistificación que ya existe en el ritual. El Máximon atiteco, cuyos "escándalos" han sido ampliamente documentados, y que siguen en vigor hasta la fecha, es un caso obvio: el Máximón rápidamente está volviéndose una atracción turística para atraer a las hordas durante la Semana Santa.

Un individuo que asume la carga de una cultura moribunda, que le pone el orden que puede y que intenta devolver al pueblo una documentación que le sirva



Fig. 16 — Pescador indígena en el lago de Atitlán.

de identificación étnica en las generaciones futuras, en una forma que les recuerde la *dignidad* de su herencia frente a la degradación que representa la turistificación (fenómeno mundial), tal vez no sea la idea que todos tienen del antropólogo. Pero aún si no fuera más que una elegía gloriosa, aun si contribuyera también a esa turistificación en cierto nivel, la concordancia de la que hablamos podría ser aceptada como un gesto de esperanza y de fraternidad hacia un pueblo que tanto ha enseñado durante tanto tiempo a los que no somos mayas. Y cuanto más puedan trabajar conjuntamente con nosotros en este proyecto los mismo indígenas, aun hasta asumir el control eventualmente, será mejor para el gran legado que representa el *Popol Vuh*.

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA ESTRUCTURA SOCIAL DE LOS QUICHES EN EL POPOL VUH

Por: Lionel Méndez

Estas investigaciones que presento en forma preliminar, se refieren a elementos superestructurales que se evidencian en la lectura del *Popol Vuh* o *Libro del Consejo,* los cuales nos trasladan a la base misma de la estructura social de aquel pueblo, permitiéndonos la comprensión de su totalidad social.

Tales investigaciones se inician en el año de 1970, cuando asistimos al festival folklórico que anualmente se realiza en la ciudad de Cobán, cabecera del departamento de Alta Verapaz. En dicha ocasión se presentó esa otra valiosa obra de la creación cultural prehispánica que constituye el *Rabinal Achí.* Una noche antes de la escenificación se realizó la velación de máscaras, dentro de un ceremonial de marcado paganismo religioso; se quemó abundante pom, se fumaron muchos puros y se dio de comer a las máscaras de los actores que a la tarde siguiente representarían la obra con voces monocordes y danzas de gran rigidez y hieratismo. Al influjo de todo ese ceremonial podría pensarse que se trataba de una obra religiosa ya que se la rodeó de gran misterio y aparato de carácter litúrgico. Cuando las trompetas metálicas, desprovistas de sus registros iniciaron las patéticas notas del fondo musical junto con un gigantesco tun, y fuimos siguiendo el libreto de la traducción de Raynaud, evoqué de inmediato la tragedia Atica de los tiempos heroicos griegos, con la cual tiene muchos puntos en común el drama quiché. Años después obtuve, para mi forma de pensar, una explicación histórica de por qué aquella similitud entre culturas tan distantes en el tiempo y en el espacio, expresada a nivel de piezas de teatro, discurso que se sustenta en el hecho de que en efecto, tal como lo plantea Ch. Parain (Chesneay et al 1969: 152), un estudio cuidadoso de la protohistoria mediterránea permite distinguir un estadio "asiático" dentro de la misma, que luego es seguido por una etapa de "democracia militar", para continuar con el esclavismo de los tiempos clásicos y más allá. A partir de aquel encuentro (1970), la visión del Rabinal Achí puso frente a mí todo un vasto escenario social que se revelaba como un mural donde se hubieran registrado, con trazos vigorosos, los sentidos más claros de la ideología de los grupos dominantes

de aquel estadio histórico y que constituía, en resumen, una justificación a su papel de élite, cantada en forma robusta y con un trasfondo de hermoso heroísmo. Pero resulta que en contraste con esta visión de duro antagonismo y desigualdades, habíamos leído cómo los pueblos de lo que se llama Mesoamérica eran grupos sociales que comulgaban en una paz idílica, desempeñando cada quien mansamente sus funciones dentro del orden de las cosas, tal por ejemplo, como los describe el doctor Eric S. Thompson, cuando dice:

> *"El Centro Ceremonial era un símbolo del pequeño grupo de sacerdotes y nobles (estos a veces no pueden ser distinguidos unos de otros) que gobernaban a los campesinos dirigiendo casi todos los detalles de sus vidas. Se trataba de una pequeña teocracia que tenía un papel que desempeñar: los campesinos producían los alimentos y suministraban la mano de obra requerida para construir templos, pirámides, y palacios agrandándolos y expandiéndolos a cada determinados intervalos; los sacerdotes con sus conocimientos de lo divino, eran los intermediarios entre el campesino y sus dioses de la tierra.* **Mientras así fuera, los labradores soportaban con agrado las cargas físicas, 'y vaya cargas las que han de haber sido'** " *(el subrayado es nuestro).*

Conociendo obras como el Rabinal Achí o el Popol Vuh, saltaba a la vista que la organización social de los pueblos de Mesoamérica del período protohistórico ya había dejado muy atrás etapas "funcionales" como las que describe Lewis Morgan para el caso de los indios Iroqueses o de los Algonquinos, que hubiera sido un modelo, como el que de hecho aceptaba el doctor Thompson, aunque éste lo hiciera para los mayas clásicos. De la existencia de una pieza de teatro semejante se desprendía que había personas que disfrutaban de tiempo libre para entregarse a la estructuración de una obra de esa calidad y que debieron pertenecer: no a los que *"soportaban con agrado las cargas físicas"*, sino a los que recibían los frutos del trabajo de los campesinos. En aquel texto se denotaba también que los quichés eran invasores de esa región, y que eran unos extranjeros o *yaquis* (Rabinal Achí 1979) como les llama el propio Varón de Rabinal. En resumen, pude palpar que se trataba de una obra de clase, matizada del sentido propio de la lucha de clases que ponderaba la grandeza, el arrojo y la justificación de los que ocupaban el ápice de la pirámide social. Nuestra inquietud era entonces, enterarnos cómo estaba constituido el cuerpo de la pirámide y qué había en su base, ya que sí sabíamos quiénes estaban sentados en la punta junto con los dioses (Méndez Dávila 1976).

ENUNCIADO GENERAL DE LA ORGANIZACION SOCIAL DE LOS PUEBLOS INDIGENAS DE MESOAMERICA

Sustento la opinión de que en gran parte de Mesoamérica seguramente se dio, a partir del Preclásico Tardío, una misma forma de organización social cuyo modelo teórico corresponde al MODO DE PRODUCCION TRIBUTARIO –de la manera como lo denomina Roger Bartra– para diferenciarlo del Modo de Producción Asiático, que fue estudiado por Marx, principalmente para la situación de la India, y que en el caso de Mesoamérica desarrolla, más que todo a nivel de formación social, especificidades que corresponden a la totalidad social de cada conjunto y a

los factores exógenos "base de los cambios", a la propia estructura social. Esto quiere decir –insistimos– que si bien los modelos teóricos, en términos generales, son semejantes, en el plano de las formaciones sociales se dan notables diferencias y especificidades. Por otra parte, se señala que "en gran parte de Mesoamérica" y no en la totalidad, porque a partir de los pueblos Mangues y los emigrantes de habla náhuatl que vivían en el área de los lagos de lo que hoy constituye Nicaragua, las tribus que habitaban Costa Rica y el Darién, se encontraban en estadios muy primitivos en los que no podemos hablar de la existencia de un *Estado*, como es el caso de las formaciones más características y desarrolladas. Las descripciones que sobre aquellos habitantes de la Tierra Firme nos legara Fernández de Oviedo (1944-1945) muestran un cuadro similar al que Las Casas (1967) ofrece para los habitantes de la Florida, por lo que creemos que más allá de los límites del territorio en que puede distinguirse la existencia de un Modo de Producción Tributario, se daba un estadio en que no puede hablarse de un *sobre producto* o más bien de la apropiación de un *excedente social de producción* por parte de una élite o "Unidad Superior", sino de relaciones "funcionales" basada en la administración sin función económica, la distribución equitativa y la religión natural. Este modelo teórico, dadas sus propias características de lentísimo desarrollo y fácil reproducción en unidades semejantes se dio en la casi totalidad de Mesoamérica, tanto en el sentido espacial y territorial como a través del tiempo, presentándose en todo el período de las culturas clásicas, las culturas intermedias y también en el Postclásico, con la diferencia que durante el clásico y culturas intermedias, su arbotante principal es ideológico –se sustenta en la religión– y, ya en el Postclásico, es económico y se sustenta en el poder militar. Por eso, ambos períodos presentan notables diferencias y caracterizaciones.

Con la finalidad de ofrecer una visión de conjunto bajo esta óptica del Modo de Producción Tributario, se esquematiza un cuadro general que en grandes contenidos busca la caracterización del desarrollo histórico de Mesoamérica en ese sentido. Conviene observar que si autores como Pedro Carrasco (1977) concluyen que en esta área se produjo un "sistema social efectivo, a pesar de no tener unidad política" (queremos entender con esto que: conjuntos con manifestaciones culturales de base similares, con instituciones, costumbres, en fin, con totalidad social similar) cosa que en gran medida fue cierta, sucede que, lo que en términos más amplios se manifestó en estas sociedades fue *un mismo modo de producción* (como modelo teórico: consecuentemente, similares formaciones sociales, a nivel de la realidad histórica concreta). Todo ello se explica por el hecho concreto de que la base económica, en cuanto a las fuerzas productivas de la sociedad, fue virtualmente la misma; también las formas de intercambio. Ello también acarreó como resultado formas culturales de bases muy similares, aunque en la superestructura se operaran variantes en los sistemas políticos y no se alcanzara la unidad política territorial. Sin embargo, este último hecho mencionado en nada se contrapone a la vigencia del modelo. Constituye una de sus características estructurales como veremos adelante. Como se muestra, este modelo se propone engranar divisiones clásicas en los estilos del desarrollo de Mesoamérica –tomando para estos fines la divulgada secuencia de los Mayas– con las datas y con las formas económicas fundantes, patentes en la producción de excedentes y sus

ESQUEMA GENERAL DEL MODELO TEORICO PROPUESTO

△: Incremento

Fechas		PERIODOS	FUNDANTE ECONOMICA	INSTANCIA DOMINANTE DE ESTRUCTURA SOCIAL	MODO DE PRODUCCION TRIBUTARIO —fase—
1500 a.d.C 1000 a.d.C	PRE-CLASICO	TEMPRANO	△de la producción de alimentos *Surge PLUS-PRODUCTO.* *(A mayor feracidad suelo mayor producción social)*	ADMINISTRATIVA (funcional)	FASE I
300 a.d.C.		MEDIO	Apropiación del PLUS PRODUCTO. Surge UNIDAD SUPERIOR	ADMINISTRATIVA-Ideológica	
		TARDIO	Apropiación del PLUS PRODUCTO por UNIDAD SUPERIOR	IDEOLOGICA-Administrativa	
300 d.d.C.	CLASICO	TEMPRANO	Apropiación del PLUS PRODUCTO por UNIDAD SUPERIOR	IDEOLOGICA (Adm. MILITAR) (tecnológica: control del tiempo)	
		TARDIO	Menor nivel sumario de alimentación de Aldeas Agrícolas: △△de PLUS PRODUCTO		
900 d.d.C. 1520	POS-CLASICO		△△△PLUS PRODUCTO por condiciones naturales *medios de vida* (RECURSOS DEL SUELO: fuentes de agua, caídas, etc.). Apropiación del PLUS PRODUCTO por UNIDAD SUPERIOR.	ECONOMICA Adm. MILITAR-ideológica	FASE II

incrementos cuantitativos, y también, con la instancia de la estructura que aparecía como dominante según el caso; para, finalmente, provocar dos fases cualitativamente diferentes que llamamos FASE I y FASE II del MODO DE PRODUCCION TRIBUTARIO.

MODELO TEORICO DEL MODO DE PRODUCCION TRIBUTARIO

Para este resumen utilizaremos un análisis de Mandel (1973), en donde enuncia y sintetiza las principales características del Modo de Producción Asiático, así como algunas observaciones de Jean Chesneaux y de Roger Bartra (1969), todo en una suerte de "inventario consolidado" de sus más notables características y aspectos definitorios generales:

1) Lo que caracteriza, ante todo, al "modo de producción asiático" es *la ausencia de propiedad privada del suelo.* (El soberano era el terrateniente absoluto). Aunque junto con esta forma dominante –general– pueden darse otras siempre que se cuente con la mediación del Estado.

2) *La comunidad aldeana conserva una fuerza de cohesión esencial* que ha resistido a través del tiempo a las conquistas más sanguinarias.

3) Esta cohesión interna de la antigua comunidad aldeana, se ve aumentada todavía por el hecho de *la unión íntima de la agricultura y de la industria* artesanal que se mantiene.

4) Por razones geográficas y climáticas, la agricultura próspera de estas regiones exige, en determinados casos, que se hagan imponentes obras hidráulicas:[1] "el riego artificial es la primera condición de la agricultura". Este riego exige por doquier *un poder central regulador y emprendedor de grandes obras.*

5) *El Estado logra concentrar la mayor parte del sobreproducto social en sus manos, lo que da lugar al nacimiento de capas sociales mantenidas con este excedente que son la fuerza dominante de la sociedad.* La "lógica interna" de tal sociedad determina una gran estabilidad de las relaciones sociales de producción fundamentales. Las capas están constituidas por nobles, sacerdotes, militares, comerciantes y artesanos, que representan una clase, en contraposición a la clase campesina.

6) *La producción es casi exclusivamente una producción de valores de uso y sólo el sobreproducto es transformado en valores de cambio, para lo cual en determinado momento se utiliza una moneda.* Los valores de cambio operan hacia la periferia del sistema. Se realizan en lugares estratégicos donde concurren los excedentes de distintas unidades político-territoriales, constituyéndose en nodos de intercambio permanentes.

1) Observación del autor.

7) *Internamente todo el territorio se divide en aldeas agrícolas (se dan pocas grandes ciudades). Se manifiesta un dominio del campo sobre la ciudad, derivado de la subordinación de las ciudades a la agricultura y al poder central,* lo que implica que el capital no puede alcanzar su pleno desarrollo (es el desarrollo de los valores de cambio en las ciudades lo que permite preparar el predominio del capital). Esto equivale, no a un estancamiento de las fuerzas productivas sino a un *desarrollo retardado.*

8) *Las aldeas poseen una organización completamente separada. Constituyen un pequeño mundo cada una, y revisten un carácter autosuficiente. En el interior de las mismas se da una clara división sexual del trabajo:* las mujeres tejen y hacen artesanías, los hombres siembran y dan su mano de obra para las grandes obras, ya sean comunales (de infraestructura) o de glorificación, patentes en la erección de los templos, palacios, patios de juego, etc.

9) Además de la ausencia de propiedad privada sobre la tierra y la existencia de un Estado poderoso que media entre los campesinos y la élite de la denominada "Unidad Superior", el modo de Producción Tributario está caracterizado por *la existencia –precisamente– del tributo que es el canal por medio del cual los de la Unidad Superior se apropian de los excedentes de producción o sobreproducto,* derivándose de ello el hecho de que los habitantes de las aldeas agrícolas estuvieran alimentados a un nivel sumario, seguramente decreciente aunque no tan drástico como ocurría en el feudalismo europeo, por ejemplo. La otra caracterización la constituye *la existencia de los trabajos forzados, en los períodos libres, después de las cosechas campesinas.*

10) *Las ciudades constituían los lugares donde los Jefes de Estado y las élites cambiaban sus ingresos (producto sobrante) por trabajos, o los INVERTIAN como fondos de trabajo, y eran los sitios desde donde se ejercía el control político territorial, la administración y las funciones ideológicas (religión educación, etc.).* Para poder tener un régimen de tenencia de la tierra, cifrado en la posesión comunal en las aldeas agrícolas, había que pertenecer a la comunidad, puesto que la relación se establecería de "Unidad Superior" (representada por el Estado) a comunidad aldeana. O sea que es una relación de grupo a grupo, y no de individuo a individuo como ocurre con el feudalismo. Era toda la aldea la que tributaba según se tasara y, desde luego, por medio de la coacción extraeconómica.

11) *La condición principal del Modo de Producción Tributario reside entre las estructuras comunitarias que guarda en su interior y las estructuras de clase que igualmente encierra.* Se señala que es la superimposición por el poder de un clan familiar a estructuras de forma y supervivencia comunitarias. Esta estructura de origen gentilicio se transforma en una clase para sí y se alía con otras capas que viven del sobreproducto captado a las aldeas agrícolas. "Constituye la aparición primera del Estado y de las clases dominantes en el seno de una sociedad que todavía es, esencialmente, algo fundado en la comunidad aldeana. En efecto, se puede considerar como evidente que en todos estos casos, se trata en primer lugar (inicialmente) de un tributo voluntario acordado por las comunidades con fines de interés común (aunque haya sido un interés imaginario, religioso o mágico); que, progresivamente, una aristocracia intertribal o tribal se apropió primero el usufructo y después la propiedad de este tributo; y que durante un período intermedio, más o menos prolongado, una "democracia básica", fundada en la comunidad aldeana, coexistió con un gobierno cada vez mas "despótico" en la cumbre, expresión de la nueva clase dominante".

12) El Modo de Producción Tributario *también está caracterizado por una coherencia interna y la tendencia extremadamente pronunciada a la estabilidad y a la PALINGENESIA* (Mandel 1973). Asimismo, este modelo muestra fácil tendencia hacia su reproducción simple.

13) En lo que corresponde a los aspectos que presenta el desarrollo de las fuerzas productivas en el Modo de Producción Tributario, para el caso de, a) *la mano de obra,* b) *los medios de producción,* y c) *las condiciones naturales o geográficas.*

Como puede apreciarse, hemos sintetizado en forma muy esquemática algunos de los aspectos más característicos de este modelo abstracto, teórico, que seguidamente tendremos que consultar en la *formación social* que constituye la forma histórica concreta.

ALGUNOS ELEMENTOS ESTRUCTURALES Y SUPERESTRUCTURALES DE LAS CULTURAS INDIGENAS QUE PERMITEN RELACIONAR LOS ENUNCIADOS TEORICOS CON LA FORMACION SOCIAL

Compartimos la opinión de que el desarrollo de la civilización, aunque muestra diferentes vías de realización sigue una suerte de gran flujo, cuyo sentido y explicación se encuentra en que son seres humanos los que protagonizan esta permanente contradicción que constituye el movimiento histórico. Es así como la historia de la humanidad puede explicarse en el tránsito de sucesivas –pero no necesariamente contínuas– etapas que se conocen como Modos de Producción y que expresan, en síntesis, los aspectos más determinantes de las formas de producción y las de intercambio en determinada fase de una sociedad particular. Es por ello que este recuento histórico, como cualquier otro que aspire a ser científico, tiene que partir de tales principios.

En relación a que, lo que caracteriza el Modo de Producción Tributario es la ausencia de la propiedad privada del suelo como forma dominante de otras formas que pueden coexistir de manera articulada a la que define y que ésta se opera gracias a la mediación del Estado, conviene citar a Carmack (1974) a manera de ejemplo y por convenir para el caso de los quichés, quien en su notable estudio sobre la Estratificación Quicheana Prehispánica, al resumir la tenencia de la tierra entre los quichés (incluye Cakchiqueles, Tzutujiles y Rabinales y los propios Quichés) dice: "No se puede determinar si estas tierras pertenecían a los señores

propiamente o si tenían derecho a ellas por sus títulos y puestos. El hecho de heredarlas a sus parientes patrilineales no da la respuesta, porque la herencia de sus puestos también era patrilineal. Es decir, la tenencia pudiera ligarse inseparablemente con el estado (status) de cada puesto."

Es de notar que Carmack ha enfocado justamente la tenencia de la tierra o sea su posesión y distribución utilizando para ello los testimonios de Alonso de Zorita (1963) o de fray Bartolomé de Las Casas (1967). El mismo investigador llega a la conclusión de que esta tenencia no puede asimilarse o confundirse con la propiedad de la misma. Otro aspecto que debemos tomar en cuenta es que para los españoles de la conquista, debido a su visión del mundo, la posesión la asimilaban a la propiedad por razones obvias; por eso tomaban posesión en nombre del Rey, Etc., Etc. Acerca de la existencia de un ESTADO, entre los quichés, Carmack (1974) en su ya citado estudio dice: "Los Quicheanos estaban organizados al nivel del estado (state) de eso no puede haber dudas". Por su parte John W. Fox (1978) estudia el desarrollo de un "Estado Conquistador" –el de los Quichés– en una lectura paralela del libro que anteriormente había producido en compañía del propio Robert Carmack y de Rusell Stewart (Carmack, Fox, Stewart, 1975). Sólo que en este estudio ya se muestra una preocupación más penetrante por la estructura administrativo-política de los quichés.

La civilización Azteca pudo alcanzar un mayor esplendor porque –en contraste con los quichés, demos por caso– pudo utilizar una agricultura intensiva, gracias a los recursos hidráulicos que le ofrecía el Valle de México; en cambio los quichés continuaron con la agricultura de tipo extensivo. Por otra parte, en el propio Valle de Guatemala, y presionados seguramente por la falta de agua que ha caracterizado a este sitio, los habitantes de Kaminal Juyú, ciudad que evidencia su ubicación y fisonomía del Modo de Producción Tributario, construyeron una importante obra hidráulica, para llevar agua a sus centros administrativos y ceremoniales desde Santa Catarina Pinula, misma estructura que más de 1000 años después sirvió de base a los maestros de aguas que introdujeron de nuevo el vital líquido a la Nueva Guatemala de la Asunción. Esta larga estructura es conocida como *La Culebra* y en antiguos planos de la ciudad se la nominaba como "una culebra hecha a mano". Sobre ella pues, se edificó el acueducto colonial.

Cabe señalar, sin embargo, que no resulta necesaria la presencia de obras hidráulicas para que pueda darse este Modo de Producción; ello sería una CONDICION mecánica del desarrollo histórico en este sentido.

Lo anterior viene a significar entonces que la construcción de grandes obras hidráulicas no constituye una exigencia ciega para la estructuración de un modo de producción como el que se expone; puede prescindirse de ellas sin que la fácil reproducción del modelo se deje de llevar a cabo. Son diversos los factores, tanto internos como externos, que influyen a la organización social y en determinadas circunstancias, alguno pesa más que otro de acuerdo con las propias leyes internas de la sociedad. De esta suerte, la topografía que puede implicar, por ejemplo, una excesiva dificultad para la conducción hidráulica, los propios recursos o fuentes disponibles, el efecto de demostración que ofrezca otro conjunto o el grado de avance civilizador pueden combinarse y determinar –uno de éstos– un mayor peso y definir una fisonomía particular, siempre en consonancia con las leyes de la formación social específica. Esto nos indica que, como ya lo señalamos, en las Tierras Altas de Guatemala, en uno de sus principales valles interiores se hizo una imponente obra hidráulica para la conducción del agua al centro urbano de Kaminal Juyú (en el período que va entre el 300 A.C. al 700 D.C.), mientras que hubo ciudades de meseta, situadas en las mismas Tierras Altas, bastante posteriores como es el caso de Mixco Viejo, la fortaleza cakchiquel del Postclásico, que no dispusieron de este tipo de obras. Según la descripción de Fuentes y Guzmán, Mixco Viejo se abastecía de agua en una cañada que corría abajo, al pie de la ciudadela, y fue esa precisamente, la parte que los españoles hallaron vulnerable para conquistar aquel centro.

El esquema –refiriéndonos a los constructores de ciudades de meseta– no se cumple mecánicamente, porque podría pensarse que no lo hicieron debido a que no había antecedentes en la zona o referencias de otros sitios contemporáneos en donde sí las hubiera. Los quichés, por ejemplo, tenían contacto con las sociedades del Valle de México; por lo mismo, tuvieron que estar enterados de las técnicas de producción que permitían los cultivos intensivos en la región de los lagos que proveían su enorme riqueza social al Estado Azteca. Sin embargo, aunque su sistema político, económico y social era similar al mexicano, no disponían de los recursos de su territorio y por esa razón no han de haber podido impulsar este tipo de trabajos. En otro estudio exponemos que a esto se debió seguramente la menor expansión e importancia del Estado quiché en relación al mexicano. En este caso fueron condiciones externas diferentes las que provocaron distintos resultados en similares estructuras sociales. Las consecuencias inmediatas para los casos en referencia eran de orden fundamentalmente *cuantitativo*, pero, seguramente, más temprano que tarde iban a provocar diferencias *cualitativas*. A la llegada de los españoles eso se tradujo rápidamente en notables diferencias entre las nuevas organizaciones que se produjeron como síntesis de la conquista. La base económica, la riqueza social, eran ya mayores en el Valle de México que en las Tierras Altas de Guatemala. Las condiciones naturales de la tierra imponían de esta manera sus consecuencias diferenciales en cuanto a medios de trabajo.

Corresponde ahora considerar otros aspectos de relaciones sociales. En el trabajo que citamos anteriormente sobre Estratificación Quicheana, Carmack expone numerosas diferencias entre los que llama SEÑORES y VASALLOS comparando, con esta finalidad, símbolos de prestigio, prerrogativas, formas de vida, diferencias que presenta como estratos. Somos de la opinión que todas estas diferencias logradas con tanta objetividad están sustanciadas en el hecho económico básico, constituido por la punción económica operada por los Señores (y todos los niveles y formas de división del trabajo que tan estrictamente describe) sobre los Vasallos, o sea, a partir de la apropiación de ese excedente de producción y descansando en la existencia del Estado. La capilaridad social que también se daba por medio de la guerra y otros mecanismos, ciertamente era rígida pero respondía a aquel momento del desarrollo histórico. Sin embargo, es innegable que existían antagonismos de clase.

Acerca de que en el interior del sistema que constituía cada unidad política del Modo de Producción Tributario se dieron exclusivamente valores de uso, pareciera no existir problema en afirmar que ello es así. Los valores de cambio operaban

hacia la periferia del sistema. El doctor Thompson (1975) desarrolló un ilustrativo estudio sobre las "Relaciones Comerciales entre los Mayas de las Tierras Bajas y los de las Tierras Altas" en el que enumera productos y puntos de intercambio comercial. Nito, en el Golfo de Honduras; Xicalango, en el Golfo de México, son terminales de rutas comerciales marítimas. Xicalanco representaba una localización tangente para los productos del Valle de México y del área Maya, tanto es así que los Putunes de Acalán Tixchel, también estudiados por Thompson, aparecen como pueblos de comerciantes revestidos de una dinámica social. muy interesante, que en el Post clásico los llevó muy lejos –posiblemente tan lejos como al cimiento histórico del pueblo quiché– si pensamos que eran temibles guerreros, y pertenecían a esa región del delta del río Tabasco y –según Thompson– fueron los que conquistaron Chichen Itzá, con tantas derivaciones más en esa proyección histórica.

Recordemos la discusión que tuvo el cabildo para el asiento de la primera Ciudad que fundaron los conquistadores en tierras de Guatemala, y cómo algunos de sus miembros se inclinaban por el sitio ubicado en el actual Chimaltenango, denominado El Tianguecillo "llamado así por ser mercado o feria desde antes de la conquista". Este punto de intercambio constituía una zona estratégica entre los dominios quichés, cakchiqueles y tzutujiles, un nodo de intercambio entre unidades.

Finalmente conviene evidenciar en estas muy breves referencias a las formaciones sociales que confrontan el modelo teórico que, de alguna manera, en las Tierras Altas de lo que hoy es Guatemala (así como en el resto de Mesoamérica) se daban casos de lo que se ha conceptuado en el esquema abstracto del Modo de Producción en estudio, como de la reproducción simple, a partir de otro modelo similar o bien, –como generalmente creemos que operaba– la destrucción de la "Unidad Superior" que ejercía la dominación y su consecuente sustitución por otra. Un caso típico es el de los propios quichés. Carmack (1968) dice al respecto: "Creemos que se fundó el Grupo Quiché por unos caudillos "toltecas" de la región de Tabasco-Veracruz. Como en otras invasiones epitoltecas de Mesoamérica, durante la fase protohistórica (ca. 1200 a.C. 1520 d.C.) esos señores toltecas llegaron con la misión de conquistar, sacrificar a sus dioses y establecer nexos comerciales. Tal vez fueron una parte de los Putunes que según Thompson (1975), encontraron a los habitantes de los Altos de Guatemala, que ya hablaban la lengua quiché, y los sojuzgaron" (Carmack (1975). Fox (1978) precisa que fue un pequeño grupo de guerreros luego del colapso de Chichén Itzá. También el investigador guatemalteco Antonio Goubaud Carrera (1946) dice al respecto: "Recordemos que debió ser un número no muy grande los que debieron haber llegado a la región quiché." Las formas de caudillaje de que nos habla el propio Popol Vuh son similares a las que describe Thompson (1975) para el caso de las conquistas Putunes. Esto quiere decir que, una derivación de una "Unidad Superior" con el sentido guerrero que le era propio de conformidad con su naturaleza histórico-social, se desplazó desde la región del Golfo de México y vino a reproducir la forma de organización política y social que constituía su manera de producirse, valiéndose de la violencia y el sojuzgamiento. Este es un caso de reproducción simple. Ellos mismos desplazaron a otros grupos y se apropiaron de sus bases productivas

agrícolas –tal fue la conquista de Rabinal–, desalojando con tal fin a los Pokomames que, indudablemente, constituían una unidad semejante y que únicamente cambió de ápice, de control político, de "Unidad Superior". Así lo evidencia el propio Rabinal Achí que, aunque escrito en quiché, probablemente varios años después que la nueva dominación había absorbido a la "Unidad Superior" desplazada, expresa la visión de un grupo que no es quiché, que no comparte su intromisión y se toma la revancha histórica por la vía de una obra superestructural, cuando ya quicheizado, y/o asociado a los rabinales expulsa nuevamente a los invasores y reproduce una unidad con su propio dominio territorial y sus aldeas agrícolas tributarias organizadas a distancia. Si hubieran sido los de la parcialidad Rabinal, de que hablan tanto el Popol Vuh como los Anales de los Cakchiqueles, llegada juntamente con los caudillos quichés, no hubieran llamado extranjeros a los de su mismo origen. A este respecto se señala en los documentos históricos, por ejemplo en el "Título de Zapotitlán" (Popol Vuh 1953: 249), que los quichés conquistaron la región de Rabinal durante la primera parte de su historia. "Que sin duda fueron auxiliados en esas guerras contra los Pokomames por la parcialidad Rabinal, quienes a la vez que ayudaron a los quichés se engrandecieron a sí mismos y que por lo menos dos de las parcialidades Pokomames derrotadas en la lucha, los Ritzjaib y los Uxab, *se asimilaron* después con los Rabinales" (Carmack 1975).

La población de que disponía una unidad política administrativa en su base agrícola, debió haber sido considerablemente abrumadora en relación a los de la "Unidad Superior" o a la de un contingente guerrero que, como los conquistadores quichés, se desplazaron y sojuzgaron a los pobladores nativos de esa región de las Tierras Altas y que eran los que en verdad hablaban el idioma quiché. Estos campesinos, sin embargo, no tenían técnicas guerreras ni armas y constituían grupos que eran dominados por la "Unidad Superior" de turno, sin que tradicionalmente opusieran resistencia sistemática aunque sí coyuntural, por carecer de medios y de técnicas. Entonces los enfrentamientos se realizaban entre facciones guerreras de las "Unidades Superiores" y esto explica la extrema fragilidad que también presenta esta forma de poder.

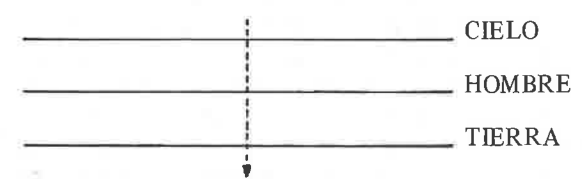
Según Carmack, podemos usar la fecha de 1300 a 1350 d.C. como un *terminum post quem* para la formación del reino quiché. Y fue cuando los mensajeros que volvieron de Tulán habían traído las cargas políticas (Ajpop, Kalel, etc.) y los símbolos reales (sitiales, pinturas, collares, etc.) necesarios para mantener un sistema socio político avanzado. Nosotros agregamos: necesarios para la reproducción simple de ese modelo de formación social del Modo de Producción Tributario, similar a aquel de donde provenían. Desde luego, ese epigonismo tolteca era por razones de conveniencia ideológica, para poder justificar un origen divino o mítico. Esto permitiría mayores prerrogativas económicas a los Señores Quichés de otras unidades, así: "Los cuatro, aliados no eran iguales en rango y prestigio. El testimonio cakchiquel (Anales de los Cakchiqueles) y el quiché (Popol Vuh) indican que los quichés tenían el más alto rango. Según la tradición, habían traído su preponderancia de Tulán. Los quichés recibieron allá al dios más poderoso (Tojil), por ser el mismo dios de los toltecas (i.e. Quetzalcoatl). Además *tenían el mayor derecho a los tributos*" (Carmack 1975). Otra evidencia de que

anteriormente a su llegada ya existían formas similares en el territorio conquistado por los quichés, es el caso del Señor Tzutujá. "Este señor les ayudó en la conquista de ciertos pueblos al sur de Chichicastenango" (Carmack 1975).

Este tipo de extrema fragilidad en contraste con la virtual inmutabilidad que se observa en la base de las aldeas agrícolas y que caracteriza este modelo, lo hallamos también en la siguiente cita de Thompson: "No me parece un despropósito suponer que los Acalanes orientales, con sus manifiestos elementos culturales putunes descendieran de los que hicieron la revuelta, sobre los cuales unos jefes putunes jóvenes, quizás de una condición equivalente a la de los Batabs o jefes locales de Yucatán, consiguieron imponerse después de haber desaparecido la nobleza superior y sus modos de obrar. Este podría ser un ejemplo de la antigua máxima "si no puedes acabar con ellos, únete a ellos".

CONSIDERACIONES SOBRE UNA PRODUCCION SUPERESTRUCTURAL PARTICULAR: EL POPOL VUH

Desde el punto de vista de su conjunto, el Popol Vuh presenta tres grandes divisiones temáticas que como ya se ha observado corresponden a los dioses, los héroes y los hombres (a pesar de estar dividido en cuatro capítulos, los dos últimos se destinan a los hombres, por así decirlo). Esta primera captación de su estructura conceptual ya nos relaciona con la propia estructura de la sociedad quiché y con otros modelos de sociedades en los que se manifiesta la existencia de Modos de Producción Tributario o Asiático (según se trate de la formación social específica). Es evidente que este ordenamiento expresa también el mismo ordenamiento previsto para el esquema social de estos pueblos puesto que primero, en el plano más elevado se hallaban los dioses, luego los personajes semidivinos: los héroes, los protagonistas de los mitos; y después los personajes históricos que reflejaban a aquellos seres extraordinarios de los dos estratos superiores y que encarnaban también lo terrestre del propio pueblo. Esto puede representarse mediante un esquema de tres niveles horizontales paralelos y superpuestos, en que aparecen arriba lo divino, en medio lo mítico y abajo lo humano terrestre.



Coincidentemente (citado por Maurice Godelier 1978) en "La noción del Modo de Producción Asiático y el Esquema de Evaluación de los Sociedades"), se señala que este esquema evoca el antiguo carácter chino Wang que significa Rey (Vuong en vietnamita), y a propósito del mismo escribe: "El carácter Wuang en su simplicidad, refleja ya las relaciones sociales de las cuales debían impregnarse dócilmente los escolares: comparte tres trazos horizontales paralelos: el primero para representar el cielo; el del centro (el más corto) para representar al hombre y el de abajo, la tierra; un trazo vertical que reúne al cielo y a la tierra, atraviesa al hombre y los aprisiona en la aceptación de su condición."

Interesa, entonces, destacar que en sociedades determinadas por modelos semejantes se generan concepciones estructurales similares. En una primera aproximación observemos el Popol Vuh como una obra que por ser de este tipo de creación intelectual refleja la propia realidad de su medio social a pesar de que introduce elementos imaginarios, explicaciones míticas de los fenómenos que presenta esa realidad y que el propio autor al recogerlo y evocarlo, "puesto que el libro pintado ya no podía verse más", le ha de haber introducido formas literarias de su propia producción. El Popol Vuh pues, expresa un testimonio de lo que ese grupo social y particularmente esa "Unidad Superior" de dominación de los quichés interpretaba de toda esa realidad histórico-social, desde el nivel específico de lectura y momento histórico que se vivía. Esto nos parece incuestionable y básico.

Con ello estamos proponiendo:

a) Que el Popol Vuh es una obra de la cultura quiché y que, como producto de un proceso histórico, expresa concretamente el cabal sentido y significado de esa sociedad y de ese momento de su desarrollo, o sea que diremos que es quiché en cuanto a lo que hemos resumido que esto representa como la síntesis de elementos de base cultural de hondo ancestro, de los primitivos pobladores de esa región que se encontraban en dichos sitios a la llegada de los conquistadores epitoltecas; el aporte de la propia cultura y tradiciones de estos conquistadores guerreros, y el modelaje de nuevas formas a partir de la dominación política de estos nuevos Señores del Estado Quiché. Goubaud Carrera (1946) dice a este respecto: "Por eso parece impropio y arbitrario considerar al Popol Vuh como depositario de la visión del antiquísimo mundo maya-quiché, y aún más arbitrario considerarlo como si nos diera, la interpretación precisa, o como si dijéramos, el corte transversal del pensamiento Maya".

Si es tan valioso este documento no es porque contenga la síntesis de lo que pudo haber sido el mundo antiguo de los pueblos maya-quichés, sino porque es la síntesis del contacto de dos o varias culturas, síntesis que se encuentra, desde luego, interpretada por la cultura maya-quiché, en cuanto al idioma en que está plasmada esta síntesis, pero cuyo contenido tiene fuentes de las más complejas de establecer.

b) Por otra parte, según lo que hemos manifestado de la estructura social del pueblo quiché, en su interior se daban necesariamente distintas visiones de la realidad, habían distintas formas de trabajo y de producción material o intelectual, y también distinto grado de desarrollo cultural. Los de la "Unidad Superior" eran "letrados" y poseían la información y los conocimientos de que estaban privados los de las aldeas agrícolas, que eran la gran mayoría; las instituciones educativas como el Calmécac (como le denominaban los aztecas, con una correspondencia similar en la cultura quicheana) no estaban abiertos para el campesino, de manera que estos aspectos daban como resultado, profundas diferencias sociales entre un grupo y otro, aunque por razones económicas, como ya se ha señalado, el campo

ejercía una notable influencia sobre los centros urbanos y sus moradores.

c) También es importante anotar que debe haber sido un hombre de la "Unidad Superior", de la élite intelectual, quien recogió y escribió el Popol Vuh. El que aparece nominalmente como Diego Reynoso (Popol Vinak), autor del manuscrito original, tenía –de ser históricamente cierto– rango de "consejero", entre los puestos que Carmack (1974) define como de primer nivel en el Gobierno del Estado quiché. El saber que pudo ser o fue un funcionario de elevado rango en el Estado quiché, ya educado y castellanizado, como estratégicamente lo hicieron los españoles con los príncipes o bien los herederos de estos, a cuya tarea se debe el Popol Vuh y quien con celo y visionaria actitud rescatara tan invalorable testimonio, no resulta una condición imprescindible para valorizar y ubicar en el nivel ideológico y social que le corresponde esta producción. Su propio contenido, sus formas y sus motivaciones bastan para estos propósitos. Tiene la objetividad insustituible de la obra literaria. Por ella misma sabemos que su autor no pudo ser un campesino anónimo o de alguna de las aldeas agrícolas tributarias de K'umarcaaj. El Popol Vuh asigna un lugar en el mundo para los Señores, otro para los dioses y para los artesanos y así para cada clase o capa según el caso. El hecho de que contenga elementos agrarios, de la vida campesina o de los ciclos de la siembra, no quiere decir que representara a los habitantes de las aldeas agrícolas; sólo evidencia que la vida urbana estaba estructuralmente sobredeterminada por la vida agrícola –como que dependía de ella– de sus productos, de su trabajo, pero no eran estos niveles campesinos lo que podían bordar toda esta riqueza mítica, cuando sus deidades principales son El Mundo, La Tierra (*juyub tak'aj*, "montes y llanuras") (Thompson 1975), clara muestras de estadios religiosos animistas para el caso de los campesinos. Como una referencia de la visión y los intereses de clase que representa ideológicamente esta trascendental obra, analicemos el momento en que los Camé de Xibalbá han sido derrotados por Junajpú y Xbalanqué al término de grandes viscisitudes, y prende la desesperación entre los vencidos (miembros de una "Unidad Superior" mítica o alegórica; Recinos se pregunta si no son los Tucur o los Itzaes) quienes prorrumpen en demanda de clemencia: "tened misericordia de nosotros Hun Ahpú e Ixbalanqué" –dicen– a lo que responden los gemelos: "Está bien. Esta es nuestra sentencia, la que os vamos a comunicar. Oídla todos vosotros los de Xibalbá: –puesto que ya no existe vuestro gran poder ni vuestra estirpe y tampoco merecéis misericordia *será rebajada la condición de vuestra sangre.* No será para vosotros el juego de pelota. Solamente os ocuparéis de hacer cacharros y apastes. Y piedras de moler maíz. Sólo los hijos de las malezas y del desierto hablarán con vosotros." La rebaja de su condición de Señores que eran, que jugaban a la pelota (deporte vinculado a la religión y que sólo estaba permitido a los Señores), a la ocupación de hacer cacharros y apastes y piedras de moler (artesanías de las que sólo se ocupaban los campesinos de las aldeas agrícolas, precisamente –en sentido figurado– los hijos de las malezas); todo esto sólo muestra cuáles son los extremos de los valores que se ponderan en la obra y a los que la misma representa. Es la visión de la élite, de los dominadores. Era una rebaja, un castigo, ser campesino; y en efecto, así era.

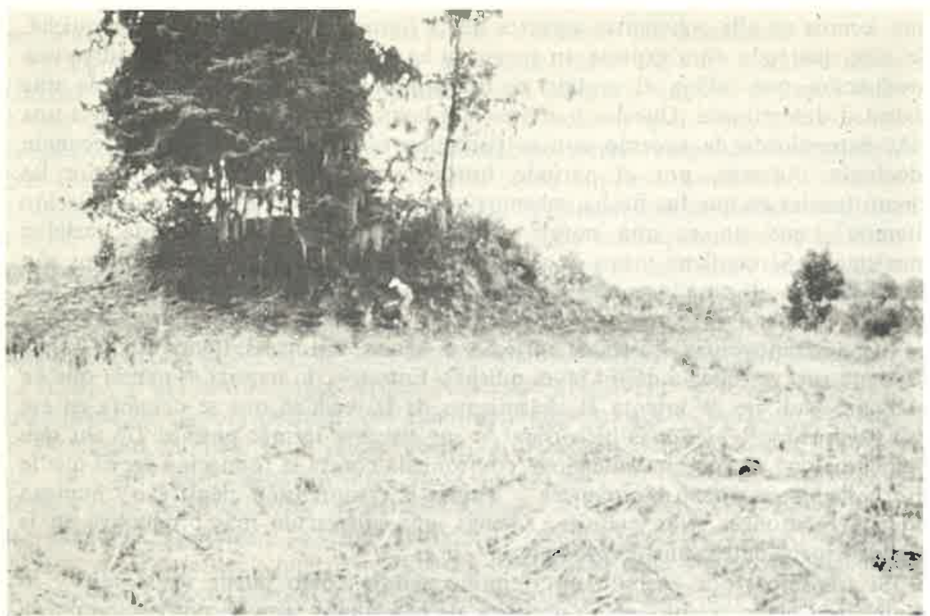
d) Conviene aclarar en qué medida la obra es "confiable" como reflejo histórico de aquella realidad. Por qué razón le damos tanto crédito, en el sentido

que leemos en ella coherentes aspectos de la formación social del pueblo quiché. Se sabe que toda obra expresa un tiempo y una circunstancia, que constituye una producción que refleja el sentido de transformación y el movimiento de una sociedad determinada. Que los hombres o el hombre que la hizo posible, vivía una vida determinada de acuerdo con su particular posición social y su consecuente ideología. Además, por el período histórico reflejado en la obra y por las circunstancias en que fue hecha, sabemos que no se trata de un trabajo de "ficción literaria", que no es una novela ni es su propósito inventar una realidad inexistente. Si contiene mitos es porque en ese estadio histórico, los mitos aún "explicaban" el mundo, ante la carencia de un conocimiento científico que pudiera ofrecer una verdad más aproximada. Pertenece pues a ese género que contiene cosmogonías, sustratos míticos y anales históricos, tanto que al final presenta una genealogía de los reyes quichés. Entonces, lo natural es pensar que en el Popol Vuh no se intenta el alejamiento de la realidad que se percibía en ese estadio histórico, sino más bien trata de aproximarse lo más posible. De ahí que pensemos que una lectura cuidadosa, confrontada contra la formación social que le dio carta de nacimiento, enriquece y amplía la comprensión científica y humana de aquel entonces. Nos permite, además, una indagación más productiva en la realidad social de ese pueblo prodigioso.

Si tomamos. por ejemplo, un término simple como puede ser *Amak'* y lo traducimos como pueblo, en su acepción de parcialidad, esta decodificación puede llevarnos a un contexto que tiene determinada significación. Veamos este otro ejemplo: "Tzutujá, que se ve en Cajbajá, es el nombre de un gran edificio, en el cual había una piedra que adoraban todos los Señores del Quiché y que era adorada también por todos los pueblos." Los *pueblos* hacían primero sus sacrificios ante Tojil y después iban a ofrecer sus respetos al Ajpop y al Ajpop Camjá. Luego iban a presentar sus plumas ricas y su tributo implica una notable diferencia en contraste con la lectura de *Amak', pueblo,* pero en el sentido de *aldea agrícola,* de conjunto de casas, de asentamiento humano en donde ya las relaciones tribales están en vías de disolverse o disueltas para siempre porque la organización social ha evolucionado hacia otra etapa de las formaciones sociales y económicas. Como explicaba el padre Ximénez: *Amak"'* es (un) pueblo pequeño, extendido como están las piernas de las arañas, de que toman similitud para darle aqueste nombre".

En la lectura del Popol Vuh pues, una diferencia de conceptuación entre *parcialidad* o *aldea agrícola* provoca –en un extremo dado– distintas percepciones de la totalidad social, puesto que para nuestro punto de vista las parcialidades eran contradicciones secundarias, de parentesco, de etapas de comunidad primitiva y, las aldeas agrícolas –en esta nueva etapa– eran unidades productivas autosuficientes las cuales disponían de un excedente económico que entregaban a los señores del Estado en forma de tributo por lo que definen un Modo de Producción Tributario,[2] sobredeterminado por relaciones político territoriales, antes que por relaciones personales de parentesco. De esta manera, la obra permite una constatación en la

2) Sobredeterminado por relaciones político-territoriales, antes que por relaciones personales de parentesco.


Fig. 17 — Mactzul, aldea del antiguo reino quiché.

totalidad de la estructura social. El Popol Vuh evidencia en muchas partes ser un reflejo de formas organizativas que se daban en la jerarquía social: los dioses se reúnen en consejo. "consultando entre sí, meditando"; los Camé en Xibalbá también celebran consejo cuando los primeros Ajpú juegan a la pelota sobre sus cabezas.

Ordena, como dijimos, el espacio de la creación y los atributos de cada quien y lo que a cada quien le corresponde hacer, y también dicta principios y enseñanzas que estaban en la base de la realidad social e inclusive natural.

Así se dice: "En seguida les repartieron sus moradas a los venados y a las aves. Tú, venado, dormirás en la vega de los ríos y en los barrancos, etc." En el pasaje donde Jun Ajpú y Xbalanqué (Popol Vuh, 1953) atrapan a un ratón y le queman la cola (explicando que por esa razón la tienen sin pelo) el diminuto animal dice a uno de sus interlocutores: "Yo no debo morir a vuestras manos. *Y vuestro oficio tampoco es el de sembrar milpa"*. Con esto se expresa claramente que no correspondía a su categoría esos oficios destinados a los agricultores.

En el libro se da una serie de situaciones que refuerzan lo que hemos venido exponiendo, con lo cual se abona nuestra hipótesis de que el Popol Vuh contiene la visión de una clase que gobierna, que disfruta de tiempo para crear y que no realiza los trabajos que otro grupo dominado le provee. Así observamos como Jun-Junajpú y Wukub-Junajpú "se ocupaban solamente de jugar a los dados y a la pelota todos los días" (Popol Vuh 1953) luego, cuando los Camé requieren su presencia para el encuentro de Juego de Pelota, aquellos dicen a sus hijos (de Jun-Junajpú): "vosotros ocupaos de tocar la flauta, y de cantar y de pintar, de

esculpir; calentad nuestra casa y calentad el corazón de nuestra abuela." Más tarde, cuando Jun-Junajpú y Wukub-Junajpú han muerto, Ixquic' va al campo a instancias de la abuela para que le lleve una red de mazorcas de maíz, "los animales del campo iban cargando la red, y cuando llegaron, fueron a dejar la carga a un rincón de la casa, como si ella la hubiera llevado." Aquí se ve lo inapropiado que resultaba para su rango de Señores efectuar labores de campesinos.

Hay otros ejemplos donde se muestra que no trabajaban. Cuando ya aparecen Junajpú y Xbalanqué la situación persiste; veamos estas secuencias: "Poco después llegaron al lugar de la siembra. Y al hundir el azadón en la tierra, éste labraba la tierra, el azadón hacía el trabajo por sí solo..." "Enseguida se pusieron a tirar con la cerbatana; *no hacían ningún trabajo de labranza* (el subrayado es nuestro) "el uno se cubrió de tierra las manos intencionalmente y se ensució asimismo la cara *como un verdadero labrador* y el otro adrede se echó astillas de madera sobre la cabeza como si efectivamente hubiera estado cortando los árboles."

Nos parece que es muy evidente el sentido que tienen estos dos episodios. Desde luego que la magia era un atributo de los poderosos, que la ejercían como parte de su fuerza y majestad, pero en el fondo subyace, atrás de estos enmascaramientos metafísicos la base de las relaciones que se daban en la vida real. Ya en el plano que hemos llamado terreno, abajo del mítico, ocurren por reflejo lógico, cosas similares. De esta manera, cuando se completaron las veinticuatro Casas Grandes del Quiché, dice el Popol Vuh, refiriéndose a los Señores: "Pero no fueron estos los que las hicieron ni las trabajaron, ni tampoco construyeron sus casas, hicieron la casa del dios, pues fueron (hechas) por sus hijos y vasallos.[3]" Otros aspectos que se ponderan son la astucia, la sabiduría y la inteligencia para vencer a los enemigos, así como su capacidad de magos y encantadores; además, los elementos visibles del prestigio y las virtudes morales. El episodio de Wukub-Caquix pareciera encerrar una moraleja que dice: la grandeza reside en la humildad, o sea, en no mostrar soberbia.[4] Cuando Wukub-Caquix dice, "mis dientes brillan como piedras finas" nos enseña realidades de los elementos de prestigio propios de la "Unidad Superior", como era hacerse mutilaciones dentarias colocándose piritas de jade como símbolo de riqueza y de poder. Existen incluso estudios de odontólogos guatemaltecos que han indagado sobre la leyenda de este personaje Wukub-Caquix y encontrado que aún tiene bases de arraigo reales en la tradición guatemalteca.

Otro contenido que nos vuelve a la relación de la obra con su contexto histórico social, lo hallamos en la marcada influencia agraria que este trabajo presenta en casi todas sus partes. Es ejemplar la presencia de interlocutores animales, *Woc,* el gavilán, como mensajero de los Ajpú y *Tucur,* como mensajero de Xibalbá (ambos, por cierto, parecieran ser resabios de animales totémicos).

3) Hijos o niños son los campesinos o macehuales, según se evidencia claramente en obras como el Rabinal Achí. Es un tratamiento paternalista propio de quienes reciben el vasallaje.

4) Las clases dominantes son dadas a este tipo de valorizaciones; gustan de propagar una imagen de sí mismas, de gran sacrificio y austeridad, todo por la causa de los propios gobernados. Algunos parlamentos de Hamlet son proverbiales al respecto.

Después de las creativas escenas en que Junajpú e Xbalanqué se enfrentan a los animales en el bosque y muchos escapan, quedándoles las colas del venado y el conejo entre los dedos a los héroes gemelos (por eso aquellos las llevan cortas) y la escena del ratón que les recuerda su elevada dignidad y los guía a sus símbolos y al Juego de Pelota, los gemelos se encaminan a Xibalbá y encuentran a Tamazul, el sapo. Más adelante surge el episodio del piojo mensajero y los relevos por deglución sucesiva, luego viene la plática con *Xan*, el mosquito, y la ayuda que les presta; las luciérnagas, la guacamaya, las hormigas cortadoras, los zompopos, el cuerpo-ruin, las alianzas con la tortuga y el conejo para derrotar a los Camé, todo dentro de una fina y amorosa concepción de la vida agreste.

Por último quiero remarcar el episodio del ingreso de los gemelos magos y encantadores a Xibalbá: se disfrazaron de harapos, "dos pobres de rostro avenjentado y aspecto miserable" y cuya apariencia no los recomendaba. Dice el texto: (Popol Vuh 1953): "Y era poca cosa la que hacían. Solamente se ocupaban en bailar el baile del *Pujuy* (lechuza o chotacabra), el baile del *Cux* (comadreja) y el del *Iboy* (armadillo) y bailaban también el *Itzul* (ciempiés) y el *Chitic* (el que anda sobre los zancos)". Todas estas danzas son puramente agrarias, propias naturalmente de las aldeas agrícolas, como que Junajpú e Xbalanqué se disfrazan precisamente de campesinos para poderlas representar. Además, se subraya peyorativamente: *era poca cosa lo que hacían*, lo cual evidencia el sitial y la visión desde donde se percibió la realidad del antiguo Quiché: como quien mira desde lo alto de un palacio encalado –a lo lejos– lo verde de los maizales y –más atrás– las casas campesinas rodeadas de sombras y el aire de sus rústicos y primitivos bailes.



Fig. 18 — Baile de la culebra.

CONCLUSIONES

Aunque el Popol Vuh muestra elementos filtrados de cultura occidental –que ya se han evidenciado– es una obra que por su estructura, visión y contenidos corresponde a la cultura quiché y expresa su organización social y económica en el nivel super estructural que le corresponde.

La formación social (1250-1524) puede ubicarse con sus especialidades, dentro del Modelo de Producción Tributario y el Popol Vuh es, en su nivel, una estructura literaria que refleja aquella forma de totalidad social.

EL NAGUALISMO Y SUS MANIFESTACIONES EN EL POPOL VUH

Por: Brenda P. de Rosenbaum*

Estudios antropológicos del área mesoamericana han expuesto la ubicuidad e importancia del fenómeno conocido como nagualismo, esto es, la transformación de seres humanos en animales, en los sistemas de creencias de esta región. Mi propio trabajo de campo en el pueblo indígena de Patzún, subrayó la actualidad de estas creencias y el interés adscrito a ellas. En efecto, un elevado porcentaje de las historias y cuentos del lugar incluyen, como tema importante, las transformaciones de los hombres en animales, no sólo como una característica de personajes especiales en los relatos míticos, sino como un acontecimiento de la vida diaria atestiguada por los mismos individuos que narran las historias. Además, las conversaciones frecuentemente giran alrededor de este tópico.

La constante aparición del tema y la emoción que lo reviste, proveyeron el punto de partida para un primer ensayo sobre el *nagualismo* y el concepto de *tonal*[1] (Rosenbaum 1979), en el cual se realizó un análisis estructural de estas concepciones en cuyo significado intentaba penetrar, a través de la extracción de las ideas básicas y su interrelación.

Por razones de espacio y claridad, el presente artículo se limita al estudio del nagual, relacionando los hallazgos del ensayo mencionado con las manifestaciones de estas ideas expuestas en el Popol Vuh. Se espera que el examen del nagualismo en el Popol Vuh permita obtener una perspectiva más amplia de este fenómeno, sus antecedentes, y su continuidad y transformaciones a través del tiempo.

*Quiero dejar constancia de mi agradecimiento a los doctores Ricardo Falla, Robert M. Carmack y Juan José Hurtado, por sus valiosos comentarios y críticas al ensayo original de donde se deriva el presente.

1) Vale la pena mencionar que ha existido mucha confusión en el uso de los términos tonal y nagual, de tal manera que nagual se ha utilizado indistintamente para referirse a las transformaciones en animal y al animal compañero, contraparte del ser humano. Ambos fenómenos, sin embargo, deben separarse desde un punto de vista analítico, puesto que no es lo mismo tener un animal compañero (tonal) que transformarse en animal (nagual). Para ampliar este punto véase Foster (1944).

En la primera parte del trabajo se presenta una descripción de los diferentes tipos de nagualismo que aparecen en la actualidad. En seguida se analizan algunas ideas que consideramos claves para el entendimiento del nagual. Finalmente, se estudia la manifestación de estas ideas básicas y los casos de transformaciones de individuos en animales, en el Popol Vuh.

NAGUALISMO COMPARATIVO

La mayoría de los autores que se refieren al nagualismo –en el sentido de transformación de persona en animal y no en el de animal compañero (o tonal)– lo definen como brujo que se transforma mediante el uso temporal de una forma para esconderse o disfrazarse, con el propósito de llevar a cabo acciones que no podría realizar en su forma humana. Las implicaciones son siempre negativas, el nagual roba, molesta, asusta, mata, etc. (véanse, por ejemplo, Foster 1944: 103; Kaplan 1956: 363; Saler 1969: 9; Holland 1961: 171).

Sin embargo Sahagún, uno de los primeros autores en tratar el fenómeno, distinguió dos categorías de nagual: un nagual bueno, respetado y venerado por su sabiduría y un nagual malo, malhechor que se comportaba como brujo (Durand y Durand-Forest 1968: 339). Mis datos de campo y la lectura de una serie de relatos de diferentes pueblos muestran que, efectivamente, las transformaciones de personas en animales incluyen un espectro mucho más amplio de situaciones e intenciones que las que usualmente se consideran al tocar este tema.

Algunos autores enfatizan el hecho de que el nagualismo es una transformación temporal y voluntaria. En el presente estudio intentamos demostrar que, desde el punto de vista de la significación subyacente, las transformaciones voluntarias, y las involuntarias, las temporales y las permanentes, las que tienen implicaciones positivas y las negativas, no se diferencian en forma drástica. Ciertamente las variaciones en estos aspectos colorean y matizan las creencias pero no constituyen, en nuestra manera de ver, el elemento esencial que define el fenómeno. En las páginas que siguen se trata de identificar ese núcleo de significado.

Un aspecto fundamental del nagualismo que debe resaltarse, es el de que la conversión en animal es el resultado de una transformación corporal y no –como en el tonal– una manifestación del alma o el espíritu del individuo en forma animal. En contraposición a la idea de tonal, según la cual el individuo y su coesencia animal existen simultáneamente como dos entes separados, esto implica que en el nagualismo el individuo es ser humano en un momento determinado y animal en otro, aunque existen etapas intermedias en las cuales se piensa que el cuerpo es parcialmente humano y parcialmente animal; siempre es el cuerpo mismo el que se transforma.

En base a una revisión de la literatura existente sobre el tema y a una serie de relaciones de varios poblados, se pueden distinguir por lo menos tres tipos de transformaciones en animales; además, existen casos que combinan elementos de uno y otro tipo.[2] El criterio principal de la tipología es el comportamiento concomitante a la transformación.

2) Sabemos que en algunos pueblos como Patzún, por ejemplo, se dan los tres tipos de transformaciones, en diferentes historias y mitos; sin embargo, no sabemos si en otros lugares se presentan sólo uno o ambos tipos. Esta información puede ser útil, en estudios posteriores del tema, para determinar diferencias entre los pueblos, en lo que respecta a las ideas básicas vinculadas con el nagualismo.

1. *Transformaciones de "liberación corporal".* Predominan en los relatos míticos. Ahí, los héroes se transforman en animales y de este modo se liberan de las restricciones impuestas por el cuerpo humano, cuyas fuerzas y posibilidades son limitadas en comparación con las de los animales. El individuo ya en su forma animal puede cumplir sus propósitos de la mejor manera y, muchas veces, realizar proezas extraordinarias.

La leyenda mopán-maya, Santo Sol y su Esposa, se refiere a la transformación del sol, de su forma humana a la de un cabro muerto, con el propósito de atraer y atrapar el zopilote que es el ángel del diablo (Shaw 1972: 172). Foster (1944: 87) relata la leyenda azteca del dios Tezcatlipoca, quien fue lanzado al océano, de donde emergió transformado en tigre y se comió una raza de gigantes.

Debido a que las actividades de los animales son múltiples (volar, correr velozmente, brincar, nadar largas distancias bajo el agua, etc.) y sus fuerzas considerables, un individuo capaz de transformarse en animal es potencialmente muy poderoso. Es por esta razón que algunas veces, en este tipo de relatos, la transformación viene a ser, en sí, un símbolo del poderío y superioridad de algunos individuos, aunque no sea explícito el comportamiento extraordinario concomitante. El individuo emplea la transformación para impresionar y conseguir o legitimar una posición privilegiada dentro del grupo.

En el Memorial de Sololá por ejemplo (Recinos y Goetz 1974: 76):

> *"A continuación comenzaron a cruzar el lago todos los guerreros; yendo por último Gagavitz y su hermana. En seguida se marchó Gagavitz; fue realmente terrible cuando lo vieron arrojarse al agua y convertirse en la Serpiente Emplumada. Inmediatamente se oscurecieron las aguas, se desató el viento norte y se formó un remolino en el agua que estremeció la superficie del lago". (La traducción del Inglés es mía).*

También en la mitología actual se encuentra este aspecto. El dueño del cerro, el rey de los naturales y otros personajes míticos del área se transforman en animales no sólo con el propósito de ampliar sus capacidades físicas para conseguir sus objetivos sino como una muestra de su poder general, que además de expresarse en conversiones a una forma animal se expresa de otras maneras: provocando terremotos, transformándose en rayo o trueno, etc.

2. *Transformaciones de "evasión de las regulaciones sociales".* La mayoría de los relatos actuales de nagualismo se incluyen en esta categoría. Se trata de casos de transformaciones de individuos definidos, miembros de una sociedad determinada, quienes, en su forma animal, violan las prohibiciones o evaden sus responsabilidades. Este tipo comprende pues, tanto los casos de crímenes, (robos, asesinatos, violaciones sexuales, etc.) como los de evasión temporal de las obligaciones (no trabajar, irse del pueblo, etc.) y también aquellos en que no se siguen los

procedimientos aprobados socialmente para conseguir un fin. Se trata, por ejemplo, de individuos que se transforman en animales poderosos para cazar, en lugar de realizar los rituales apropiados y valerse de las técnicas que provee su sociedad para esta actividad.

Las historias atribuyen las transformaciones a diferentes causas. En algunos casos, el poder de transformarse se consigue asociándose a personajes diabólicos (la culebra, el diablo, el dueño del cerro) que les enseñan las oraciones necesarias para la transformación; en otros casos se piensa que el individuo posee cualidades innatas y que la capacidad no es directamente buscada por él. Otras narraciones se refieren al establecimiento de un pacto entre hombre y animal, por medio del cual éste permite al hombre utilizar su cuerpo. Finalmente, a veces, el individuo es transformado por un ser sobrenatural.

Existe un sinúmero de relatos en los que el individuo, transformado en animal, viola las prohibiciones del grupo. Este es el nagualismo al que los autores estudiosos del tema se refieren con el nombre de "brujo que se transforma".

> Entre mis notas de campo se registra el siguiente ejemplo:
> *"Hay una señora que vive aquí; ella pues, yo no sé como, pero dicen que se transforma en cerdo. Entonces ya así, se va y anda en la calle. Si uno lo encuentra, digamos que usted viene por aquí y ella por allá, lo persigue a usted y dice que si uno se monta... como dicen que ella se mete bajo las piernas, si uno se monta en el coche...'ah' entonces se muere."*

Debe enfatizarse que los individuos que se convierten en animales para llevar a cabo sus acciones criminales no siempre son brujos, a menos de que la conversión en animal los ubique automáticamente en esta categoría. En las narraciones aparecen varios casos de individuos comunes y corrientes que, con propósitos muy variados y por medios diferentes, consiguen transformarse sin que ello indique que son brujos.

A veces, la transformación implica una liberación de las obligaciones o mandatos sociales. En su forma animal, el individuo no debe ceñirse a sus responsabilidades. En una de esas historias, un individuo haragán se convierte en zopilote y de esa manera evita el trabajo de sembrar su terreno. Así, consigue, por una parte evadir su responsabilidad al mismo tiempo que rehúye las sanciones de su grupo por ser haragán.

Las transformaciones del tipo de "evasión de las regulaciones sociales" son generalmente temporales; el individuo se transforma, transgrede las normas y nuevamente se retransforma en hombre. Después de este episodio pueden o no haber otros similares. Sin embargo, en ciertos casos, la transformación en animal es permanente; se piensa que el individuo no retorna a su forma humana.

> Una historia recogida en Nebaj cuenta que (Shaw 1972: 112):
> *"Había una mujer que se convirtió en animal porque no era respetuosa. Se fue a lavar la ropa, no se le ocurrió a su mamá y se fue a lavar, no tenía respeto y no volvía a casa. La fueron a buscar y allí se la encontró ya convertida en animal a la orilla del agua, según dicen".*

La conversión aquí es interpretada como un castigo por no cumplir con la regla

de guardar los días consagrados. Sin embargo, es interesante observar que estos casos representan únicamente una secuencia distinta a los casos de transformación-transgresión-retransformación. Aquí la secuencia sería transgresión-transformación-retransformación, pero el elemento de castigo se define por la imposibilidad de retransformación. En ambos casos la transformación acompaña a una violación de las reglas, sea ésta anterior o posterior.

El aspecto de liberación corporal también es importante en estas transformaciones, puesto que la conversión en animal permite al individuo cumplir mejor las actividades que planea; así, puede transformarse en animal doméstico y pasar desapercibido al entrar a las casas; en víbora o coyote para asustar o agredir a sus enemigos, etc. Pero a diferencia de las transformaciones de "liberación corporal", estas conversiones conllevan algo más que la multiplicación de las posibilidades físicas; se trata de la conducta que quiebra el código moral del grupo. El elemento antisocial y anticultural es obvio y es por esta razón que las narraciones que incluyen transformaciones de este tipo, siempre incluyen un mensaje más o menos explícito de que el hombre debe adherirse a los requerimientos de su cultura. Así, cuentan que a los individuos que se convierten en animales los espera un futuro de sufrimiento en su misma sociedad puesto que, tarde o temprano, por ciertas señas definidas, los demás miembros del grupo se darán cuenta de que ellos se transforman y los aislarán, criticarán y aun tendrán el derecho de matarlos. Varios de estos relatos mencionan que cuando el individuo advierte que lo han descubierto, muere; esto podría significar que para él es imposible vivir dentro del grupo con ese estigma.

> Por ejemplo, en el cuento del hombre que se transformó en zopilote (Shaw 1972: 72):
> *"Al segundo día le contó a su mujer lo que había hecho con el zopilote y le dijo: Tal vez me voy a morir porque fui a conocer allá lejos. Entonces la mujer dijo al hombre Andate de aquí. Con razón yo no entendí por qué aquel tenía un olor muy feo. A los cinco días el hombre murió por haber contado a su mujer el trato que hizo con el zopilote".*

3. *"Transformacion accidental".* En esta categoría se incluyen los casos en que la transformación es el resultado de una experiencia accidental que afecta profundamente al individuo. Generalmente se trata de la ingestión de algún alimento contaminado o prohibido que el individuo come sin conocer su verdadera naturaleza. Después de ingerir este alimento, la persona empieza a comportarse de una manera extraña en comparación a su conducta anterior y a la conducta propia de un ser humano. Este comportamiento hace pensar a los demás miembros del grupo que el individuo está convirtiéndose paulatinamente en animal. La transformación puede ser temporal o permanente y muchas veces el individuo muere en su forma animal.

Veamos este ejemplo: si un individuo comienza a alimentarse de carne cruda, rechaza la comida cocida que le ofrecen y se pone a dar vueltas "como un loco" cerca del fuego hasta que le dan un pedazo de carne. En otro caso, un individuo se va de cacería al bosque, come un huevo de culebra y pasan varios días sin que vuelva a su casa; van a buscarlo pero no puede regresar pues se ha aislado del

grupo y ya la mitad de su cuerpo es de culebra. Otro individuo se deja crecer la barba de manera descuidada, anda con ropa sucia y vieja, camina por las calles con la mirada perdida y trata de esconderse de la gente; generalmente se mantiene encerrado en su casa. En todos estos casos se dice que la persona está transformándose en animal.

El individuo se aparta de las normas de comportamiento establecidas por la sociedad. En ese sentido, esta clase de transformaciones es similar a la anterior (evasión de las regulaciones sociales), diferenciándose más que todo por el tipo de reglas que se transgreden. En el caso de las evasiones, las prohibiciones y prescripciones que se infringen son mucho más básicas y fundamentales; la transgresión atenta profundamente contra el esquema moral del grupo.

En el caso de transformación accidental las reglas son menos básicas y su incumplimiento es, probablemente, menos amenazante contra la estabilidad del grupo. La diferencia es, pues, más bien de grado. Sin embargo se le ha clasificado aparte porque el elemento accidental es crucial en estas transformaciones, ya que las define como un transtorno que el individuo debe superar con la ayuda de los demás, y no como una transformación asociada a una liberación corporal o a una transgresión de normas.

ANALISIS

Según nuestra manera de ver, estos tres tipos de transformación comparten un mismo sustrato de significación que hace posible agruparlos a todos bajo el rubro común de nagualismo. En los tres casos, la transformación en animal está vinculada a una conducta extraordinaria y acciones que se salen de lo común, esto es, conducta que se desvía de una u otra manera de las expectativas sociales del comportamiento. [3]

Así, las transformaciones que hemos denominado de "liberación corporal" implican la realización de hazañas que, por lo general, están muy por encima de las posibilidades humanas. Como derivado de este hecho, la transformación misma —sin clara explicación de la hazaña— basta para descubrir o confirmar la cualidad sobrehumana del individuo, puesto que esto lo hace potencialmente poderoso.

Por otra parte, las transformaciones de "evasión". y "accidentales" conllevan siempre un comportamiento que se aparta de los cauces deseables y normales.

Es indudable que la evaluación de la conversión en animal, los sentimientos que despierta y muchos otros detalles importantes de los relatos varían de acuerdo al contexto de la transformación: si es voluntaria, por ejemplo, se le juzga con mayor severidad y los individuos tienden a convertirse en el blanco de las hostilidades del grupo; si es involuntaria puede, incluso, despertar lástima y consideración. Si es positiva provoca admiración o adoración, si es negativa, da repulsión. Si la transformación es anterior al comportamiento extraordinario se le concibe como medio para un fin, pero si es posterior se la considera como un castigo, etc. En un

3) No se ha podido determinar qué porcentaje o qué tipo de hazañas, violaciones de reglas o trastornos conductuales se conciben como transformaciones en animal, porque obviamente no todos los son. Este es un aspecto fundamental que debe investigarse en el futuro.

estudio más extenso debería ahondarse en las características particulares de cada uno de los tipos y sus variantes.

Por el momento, sin embargo, interesa resaltar la cualidad que comparten: la transformación es concomitante a un comportamiento contrario a las expectativas del grupo.

Pareciera pues que tal conducta tiende a ser clasificada como no humana, específicamente como conducta animal. Y el hecho de que un ser humano actúe de una manera no humana se interpreta como una transformación del individuo en animal.

Nos parece que este esquema básico hombre/animal, comportamiento humano/comportamiento no humano, es una expresión concreta del paradigma definido por la oposición cultura/naturaleza, una de las oposiciones binarias que, de acuerdo a los estructuralistas, subyace a una gran cantidad de actitudes, comportamientos y expresiones culturales, aunque no esté explícitamente formulada en palabras. (Véanse por ejemplo, Levi-Strauss 1963, 1969 a, 1969 b, 1970; Charbonnier 1969; varios de los ensayos en Pouillón y Maranda 1970).

En términos de esta oposición, el nagualismo estaría expresando diferencias básicas entre cultura y naturaleza, entre hombre y animal. [4] La cultura, ámbito del ser humano, se caracterizaría —de acuerdo con las ideas expresadas a través del nagualismo— por la presencia de reglas que constituyen el código moral de la sociedad. La naturaleza, ámbito animal, se definiría por la ausencia de este tipo de reglas. Por otra parte, el comportamiento humano estaría definido por un apego a las normas y a las posibilidades físicas normales del ser humano. El comportamiento animal, en contraste, no estaría regulado por reglas culturales y tendría muchas más posibilidades en lo físico:

cultura	**naturaleza**
ámbito del ser humano	ámbito del animal
presencia de reglas sociales	ausencia de este tipo de reglas
hombre: capacidades físicas limitadas	animal: capacidades físicas múltiples
comportamiento humano:	comportamiento animal:
1. consistente, con capacidades físicas limitadas	1. consistente, con capacidades físicas múltiples
2. reguladas por el código moral	2. no reguladas por un código moral.

Desde este punto de vista, un comportamiento viene a ser clasificado en una u otra de estas categorías en relación a las posibilidades físicas que manifiesta y a su

4) El tonalismo parece enfocar los aspectos que comparten hombre y animal (Vogt 1970: Rosenbaun 1979).

apego a determinadas normas de comportamiento. Si un hombre adopta la conducta característica de un animal, se considera que dicho individuo se ha transformado, se está transformando o va a transformarse en animal. El paso de la cultura a la naturaleza representa entonces, un incremento en las posibilidades físicas del individuo, la posibilidad de violar las reglas, la liberación del control rígido de la cultura sobre el hombre, a través de una liberación de las obligaciones y responsabilidades sociales, o una combinación de éstas.

Con base en lo expuesto en páginas anteriores, puede concluirse que el nagualismo se extiende por un campo más amplio que el que usualmente se le adjudica. De hecho, incluye aquellas transformaciones corporales de un ser humano en animal que conllevan un comportamiento desviado de las espectativas sociales, ya sea porque implica el empleo de fuerzas y posibilidades físicas mayores que las humanas o el rompimiento del código moral del grupo.

Finalmente, antes de cerrar esta sección, debe dejarse en claro que el presente análisis no pretende agotar las posibilidades significativas de un tema tan complejo como el nagualismo. Antes bien, su objetivo ha consistido únicamente en centrarse en un aspecto, el comportamiento asociado a la transformación, para profundizar en el significado del fenómeno. Es indudable que partiendo de ideas diferentes pueda arrojarse luz sobre otras de sus características.

NAGUALISMO EN EL POPOL VUH

1. *Ideas básicas:*

Es sumamente interesante observar que, en el Popol Vuh, además de varias transformaciones de héroes míticos en animales –lo que es de esperarse en este tipo de relatos– y de transformaciones asociadas a violaciones de reglas, se encuentran las ideas básicas que subyacen al nagualismo de acuerdo al análisis precedente.

Así, los relatos de la creación parecen expresar el origen mismo de las categorías de cultura y naturaleza. Los dioses demarcan, por vez primera, la línea entre el hombre y los animales; establecen los requerimientos de una cultura –aún antes de que el hombre fuese creado ya estaba regulado su comportamiento– y definen, por ausencia de estos requerimientos, la naturaleza. Se crean pues, las categorías que darán origen a la concepción de la diferencia cualitativa entre hombre y animal.

En el pasaje de la creación de los animales se lee lo siguiente (Recinos 1950: 26):

"Y estando terminada la creación de todos los cuadrúpedos y las aves, les fue dicho a los cuadrúpedos y pájaros por el Creador y Formador y los Progenitores: –Hablad, gritad, gorjead, llamad, hablad cada uno según vuestra especie, según la variedad de cada uno. Así les fue dicho a los venados, los pájaros, leones, tigres y serpientes.
– Decid pues, nuestros nombres, alabadnos a nosotros, vuestra madre, alabadnos a nosotros, vuestra madre, vuestro padre ¡Invocad pues a Huracán, Chipi-Caculhá, Raxá-Caculhá, el Corazón del Cielo, el Corazón de la tierra, el Creador, el Formador, los Progenitores; hablad, invocadnos, adoradnos!, les dijeron."

Se esperaba de los seres creados un comportamiento de reconocimiento, agradecimiento, sometimiento a la autoridad. Un comportamiento que estableciera una relación entre creadores y creados.

El Popol Vuh sigue así; (Recinos, 1950: 26-27):

"Pero no se pudo conseguir que hablaran como los hombres; sólo chillaban, cacareaban y graznaban; no se manifestó la forma de su lenguaje y cada uno gritaba de manera diferente.
Cuando el Creador y el Formador vieron que no era posible que hablaran, se dijeron entre sí –No ha sido posible que ellos digan nuestro nombre, el de nosotros, sus creadores y formadores. Esto no está bien, dijeron entre sí los Progenitores.
Entonces se les dijo: –Seréis cambiados porque no se ha conseguido que habléis. Hemos cambiado de parecer: vuestro alimento, vuestra pastura, vuestra habitación y vuestros nidos los tendréis, serán los barrancos y los bosques, porque no se ha podido lograr que nos adoréis ni nos invoquéis. Todavía hay quienes nos adoren, haremos otros (seres) que sean obedientes. Vosotros aceptad vuestro destino: vuestras carnes serán trituradas. Así será: Esta será vuestra suerte..."

De manera que, al no cumplirse las espectativas, estos seres fueron relegados a una categoría diferente de la humana, dentro de la cual no habrían requerimientos del mismo tipo y se les destinó a estar sujetos a las necesidades de aquel ser superior que sería creado y que sí cumpliría con los deseos de sus creadores.

Compárese el pasaje citado anteriormente, con éste en que Balam Quitzé, Balam Ak'ab, Majucutaj e Iquí Balam acaban de ser creados (Recinos 1950: 106):

"Y enseguida acabaron de ver cuanto había en el mundo. Luego dieron gracias al Creador y al Formador: –¡En verdad os damos gracias dos y tres veces! Hemos sido creados, se nos ha dado una boca y una cara, hablamos, oímos, pensamos y andamos; sentimos perfectamente y conocemos lo que está lejos y lo que está cerca. Vemos también lo grande y lo pequeño en el cielo y en la tierra. Os damos gracias, pues, por habernos creado ¡oh Creador y Formador!, por habernos dado el ser ¡oh abuela nuestra! ¡oh nuestro abuelo!, dijeron dando las gracias por su creación y formación."

El pasaje de la creación de los animales está determinando las diferencias entre cultura y naturaleza; la primera se define por los requerimientos de comportamiento que, como ya se dijo, existían incluso antes de que el hombre existiera como tal: debería sentir agradecimiento, adoración, veneración y obediencia hacia sus creadores. La segunda se caracteriza por la ausencia de estas espectativas de conducta.

2. *Nagualismo de "liberación corporal"*

En el Popol Vuh se dan varios casos de transformación de los héroes en animales. A través de las transformaciones, los individuos pueden realizar hazañas que no lograrían en su forma humana y además mostrar su naturaleza extraordinaria.

Así, la transformación de Junajpú y Xbalanqué en hombres-peces, expresa por una parte la posibilidad de sobrevivir en un ambiente acuático, después que el

polvo de sus huesos, que había sido arrojado al río, volvió a cobrar vida. Por otra parte, esa transformación no es más que otra prueba de la cualidad sobrehumana de estos héroes. En efecto, a través del texto aparecen, una y otra vez, las hazañas que dan fe de su poder: se transforman en pobres de rostro avejentado y aspecto miserable, despedazaron y resucitaron a un perro, vencieron a enemigos poderosos de los dioses, quemaron una casa que pronto volvió a quedar en buen estado, uno de ellos sacrificó al otro y después lo resucitó, etc.

Como dice el Popol Vuh (Recinos 1950: 99):

"Huyeron todos los hijos y vasallos de Xibalbá a un gran barranco y se metieron todos en un hondo precipicio. Allí estaban amontonados cuando llegaron innumerables hormigas que los descubrieron y los desalojaron del barranco. De esta manera los sacaron al camino y cuando llegaron se prosternaron y se entregaron todos, se humillaron y llegaron afligidos. Así fueron vencidos los Señores de Xibalbá. Sólo por un prodigio y por su transformación pudieron hacerlo".

Así lograron vencer y subordinar a los de Xibalbá. La naturaleza maravillosa de estos individuos se pone de manifiesto, de manera culminante, al final de su historia (Recinos 1950: 102):

"Luego subieron en medio de la luz y al instante se elevaron al cielo. Al uno le tocó el sol y al otro la luna. Entonces se iluminó la bóveda del cielo y la faz de la tierra. Y ellos moran en el cielo".

Cabe señalar que Balam Quitzé, Balam Ak'ab, Majucutaj e Iqui Balam también se transformaban en animales (Recinos 1950: 127):

"En cuanto a Balam Quitzé, Balam Acab, Mahucutah e Iqui Balam, no se sabía dónde estaban. Pero cuando veían a las tribus que pasaban por los caminos, al instante se ponían a gritar en la cumbre de los montes lanzando el aullido del coyote y el grito del gato de monte, e imitando el rugido del león y del tigre.

Y viendo las tribus estas cosas cuando caminaban: –Sus gritos son de coyote, de gato de monte, de león y de tigre, decían. Quieren aparentar que no son hombres ante todas las tribus y sólo hacen esto para engañarnos a nosotros los pueblos. Algo desean sus corazones. Ciertamente no se espantan de lo que hacen. Algo se proponen con el rugido del león, con el rugido del tigre que lanzan cuando ven a uno o dos hombres caminando; lo que quieren es acabar con nosotros."

Después empezaron a matar a los hombres de otras tribus para sacrificarlos ante sus dioses. En estos casos el objetivo principal de las transformaciones era la liberación corporal, pues los hombres podían obtener mejor sus propósitos convirtiéndose en animales. Pero aquí también se encuentra un elemento de nagualismo de "evasión de las regulaciones sociales", ya que se convertían para no sufrir las consecuencias de la matanza. Esto queda claro en el siguiente pasaje del Popol Vuh (Recinos 1950: 128):

"Luego vino la matanza de las tribus. Cogían a uno solo cuando iba caminando, o a dos cuando iban caminando, y no se sabía cuando los cogían, y en seguida los iban a sacrificar ante Tohil y Avilix. Después regaban la sangre en el camino y ponían la cabeza por separado en el camino. Y decían las tribus: "El tigre se los comió". Y lo decían así porque eran como pisadas de tigres las huellas que dejaban aunque ellos no se mostraban."

Finalmente se narran las transformaciones del rey K'ucumatz, un caso típico de nagualismo de liberación corporal en el que se confirma la transformación en animal, como un signo más del poder del personaje extraordinario para legitimar su posición suprema (Recinos, 1950: 150):

"Pero no fue que llegaran a entregarse todas las tribus, ni que cayeran en batalla los (habitantes de los) campos y ciudades, sino que se engrandecieron a causa de los Señores prodigiosos, del rey Gucumatz y del rey Cotuhá. Verdaderamente, Gucumatz era un rey prodigioso. Siete días subía al cielo y siete días caminaba para descender a Xibalbá; siete días se convertía en culebra y verdaderamente se volvía serpiente; siete días se convertía en águila, siete días se convertía en tigre; verdaderamente su apariencia era de águila y de tigre. Otros siete días se convertía en sangre coagulada y solamente era sangre en reposo. En verdad era maravillosa la naturaleza de este rey y todos los demás señores se llenaban de espanto ante él. Esparcióse la noticia de la naturaleza prodigiosa del rey y la oyeron todos los Señores de los pueblos. Y este fue el principio de la grandeza del Quiché, cuando el rey Gucumatz dio estas muestras de su poder. No se perdió la imagen en la memoria de sus hijos y sus nietos. Y no se hizo esto para que hubiera un rey prodigioso; lo hizo solamente para que hubiera un medio de dominar a todos los pueblos, como una demostración de que sólo uno era llamado a ser el jefe de los pueblos."

3. *Nagualismo de "evasión de las regulaciones sociales":*

El Popol Vuh contiene dos relatos en los que los individuos son transformados en animales por no haber cumplido con las expectativas sociales, por haber transgredido las normas.

En el episodio de los hombres de madera que fue el segundo intento de creación del hombre, se lee lo siguiente (Recinos 1950: 29-30):

"Y al instante fueron hechos los muñecos labrados en madera. Se parecían al hombre, hablaban como el hombre y poblaron la superficie de la tierra. Existieron y se multiplicaron; tuvieron hijas, tuvieron hijos los muñecos de palo; pero no tenían alma, ni entendimiento, no se acordaban de su Creador, de su Formador; caminaban sin rumbo y andaban a gatas.

Ya no se acordaban del Corazón del Cielo y por eso cayeron en desgracia... Por esta razón ya no pensaban en el Creador y en el Formador, en los que les daban el ser y cuidaban de ellos."

Aquí se expresa nuevamente la idea de que estos seres creados, parecidos al hombre, con capacidad de hablar, no cumplieron con lo que los dioses esperaban de ellos y por esta razón, los que sobrevivieron al diluvio fueron convertidos en monos. (Recinos 1950: 30-31, 32):

"Pero no pensaban, no hablaban con su Creador y su Formador, que los habían hecho, que los habían creado. Y por esta razón fueron

muertos, fueron anegados... Y esto fue para castigarlos porque no habían pensado en su madre, ni en su padre, el Corazón del Cielo, llamado Huracán..."

"Así fue la ruina de los hombres que habían sido creados y formados, de los hombres hechos para ser destruidos y aniquilados: a todos les fueron destrozadas las bocas y las caras. Y dicen que la descendencia de aquellos son los monos que existen ahora en los bosques; estos son la muestra de aquellos, porque sólo de palo fue hecha su carne por el Creador y el Formador." [5]

Así pues, el comportamiento impío de estos seres determinó su transformación en animales, su ubicación en la naturaleza.

Un caso bastante similar a este es el de la transformación de Jun Batz y Jun Chowen en monos, por Junajpú e Ixbalanqué (Recinos 1950: 66, 69):

"Solamente cambiaremos su naturaleza, su apariencia; cúmplase así nuestra palabra, por los muchos sufrimientos que nos han causado. Ellos deseaban que muriésemos nosotros, sus hermanos menores..."

Hunbatz y Hunchouén eran invocados por los músicos y cantores, por las gentes antiguas. Invocábanlos también los pintores y talladores en tiempos pasados. Pero fueron convertidos en animales y se volvieron monos, porque se ensoberbecieron y maltrataron a sus hermanos."

Junbatz y Junchowen querían deshacerse de sus hermanos menores por la envidia y el odio que les tenían. Los mataban de hambre y varias veces quisieron terminar con ellos. Es posible pensar que, lo mismo que los hombres de madera que no cumplieron con las expectativas de sus creadores, Junbatz y Junchowen violaron las normas en cuanto a las relaciones de respeto y armonía que deben existir entre hermanos y por ello se consideró que estaban fuera de la cultura.[6]

En este pasaje es muy interesante el episodio en que la abuela se burla de Junbatz y Junchowen al verlos convertidos en animales. Esta actitud de burla, que connota rechazo y crítica, por parte de la vieja que siempre los había amado y respetado, determinó la imposibilidad de que aquellos volvieran a su forma humana; esto provocó la ruptura final con el mundo social y confirmó su pertenencia a la naturaleza.

La transformación de los hombres de madera, tanto como la de Junbatz y Junchowen, son casos de nagualismo de evasión de las regulaciones sociales, en los cuales la conversión fue posterior al comportamiento indeseable, lo que, como se dijo anteriormente, es interpretado como un castigo.

5) La idea de que el hombre fue transformado en mono durante una de las creaciones es común a la mitología de varios grupos. Así, Recinos menciona que de acuerdo con los Anales de Cuauhtitlán, en la cuarta edad de la tierra "se ahogaron muchas personas y arrojaron a los montes a otras y se convirtieron en monos". Entre los Tzutujiles y los tzotziles también existen recuerdos de una inundación, en cuyo momento los hombres fueron convertidos en animales (Thompson 1972: 335-347).

6) El tema de transformaciones en animales como consecuencia de maltrato o delación de los hermanos o por no cooperar con ellos para vencer al enemigo, es frecuente en las narraciones míticas del área: mopanes, cakchiqueles, choles, chujes (véase Thompson 1972: 343, 357, 363; también Shaw 1972: 102).

CONCLUSIONES

Como se muestra en las páginas anteriores, el Popol Vuh contiene varias referencias en relación con el nagualismo.

Es posible pensar que los datos del nagualismo que aparecen en esta obra, son consistentes con su cualidad mitológica. Los mitos, con frecuencia expresan ideas sobre los orígenes de diversas instituciones sociales u otros aspectos culturales; con frecuencia, también, las historias míticas sientan las bases del comportamiento a través de relatos moralizadores. Además, se extienden en detalles sobre las hazañas y realizaciones de los héroes culturales. El Popol Vuh contiene estos elementos: expone el origen de las categorías de cultura y naturaleza que, como vimos antes, son muy importantes en la clasificación del comportamiento como humano o como animal. Los casos de nagualismo de "evasión de las regulaciones sociales" que ahí se presentan, son transformaciones posteriores al comportamiento que se aparta de las reglas, lo que tiene la forma de un ejemplo aleccionador. Finalmente, describe varios casos de nagualismo de "liberación corporal", característico de los personajes especiales.

El Popol Vuh manifiesta, pues, las ideas básicas del nagualismo: diferencias entre cultura y naturaleza, entre el comportamiento que se espera de un hombre y el que se espera de un animal; y la posibilidad de convertirse en animal asociada a una conducta extraordinaria. Varios de los tipos de nagualismo están representados en el libro.

Ahora bien, el hecho de que no se encuentren en el Popol Vuh algunos de los aspectos del nagualismo que sí se dan en los relatos actuales (como transformaciones accidentales, evasiones voluntarias y temporales), no puede interpretarse, definitivamente, como innovaciones más o menos recientes. Las diferencias pueden estar relacionadas más bien a la naturaleza mítica del Popol Vuh, en contraposición a la mayoría de las narraciones actuales.

ARQUEOLOGIA

UNA HISTORIA CULTURAL DE LOS QUICHES CENTRALES DESDE EL PUNTO DE VISTA ARQUEOLOGICO

Por: Kenneth L. Brown
y Teresa Majewski

El interés por la cultura prehispánica de los quichés tiene una historia muy larga, que proviene principalmente de dos fuentes: las ruinas de Utatlán (K'umarcaaj), la antigua capital quicheana, y varios documentos antiguos, como el Popol Vuh, los cuales describen cómo vivían los quichés y cómo se organizaban socialmente. En consecuencia, ha proliferado la suposición de que el Popol Vuh es también la llave para entender cómo se desarrollaban culturalmente los quichés. Indudablemente esto es cierto, aunque hay antropólogos que insisten en hacer interpretaciones literales de la secuencia del desarrollo descrito por el Popol Vuh. Específicamente, esto ha llevado a aceptar la teoría de que el origen de los quichés tiene raíces toltecas y epitoltecas. Una explicación de esta naturaleza, aunque parezca elegante por su sencillez, es incompleta y le falta comprobación con datos independientes. Con esta presentación nos proponemos discutir los procesos del desarrollo cultural de los quichés desde el punto de vista arqueológico y también intentamos perfilar un medio para comprobar este inestimable documento.

En el área quiché, las investigaciones arqueológicas en gran escala empezaron hasta la década de 1940, con excavaciones preliminares en K'umarcaaj por Roberto Wauchope. Sin embargo, fue hasta el principio de la década de 1960 cuando se inició un enfoque científico para estudiar el desarrollo sistemático de los quichés. Inicialmente, Robert M. Carmack se encargó de las investigaciones etnohistóricas (Carmack 1968; 1973), las cuales condujeron a realizar excavaciones en K'umarcaaj, por Dwight Wallace, así como reconocimientos superficiales no muy sistemáticos. En 1977, Carmack, Kenneth L. Brown y Lyle Cambell se encargaron de un proyecto multidisciplinario, cuidando cada investigador de lo pertinente a su propia especialidad. El Dr. Brown se encargó del reconocimiento superficial y de las excavaciones hechas en K'umarcaaj en 1978. Bajo su dirección, varios estudiantes avanzados investigaron en Chitinamit (Jakawits) Chujuyub y la zona residencial cerca de K'umarcaaj.



Fig. 19 — Dibujo hipotético de los llanos con la capital quiché en el centro.

Tres objetos básicos formaron el diseño de la investigación:

1) La delineación de un modelo sincrónico para describir los aspectos estructurales y funcionales de la sociedad quiché al tiempo de la conquista.
2) La expansión del modelo sincrónico a un modelo diacrónico, para explicar el desarrollo del reino quiché.
3) Una apreciación del papel que tuvieron las influencias extranjeras en el desarrollo de la cultura quiché.

El Popol Vuh menciona una fuerte influencia extranjera. Ahora, uno se pregunta si la arqueología puede sustentar este punto de vista. Aunque se supone que la influencia extranjera se originó durante el período Postclásico, una apreciación completa de esta cuestión requiere por lo menos de un breve comentario sobre los períodos previos y las fases anteriores de ocupación en el área. La siguiente discusión trata primordialmente del reconocimiento, porque continúan aún los análisis de los materiales encontrados en los lugares nombrados.

GEOGRAFIA

La cuenca del Quiché es un área de 750 km.², que se puede definir más fácilmente en la mente del investigador que en un verdadero sentido geográfico. El área está formada por una depresión, antigua y gastada, entre la sierra volcánica

del sur de Guatemala y la sierra central. La meseta entre las dos escarpas constituye la base de la cuenca. El lecho de roca está cubierto por profundos depósitos de ceniza volcánica que disminuye de sur a norte, cruzando la cuenca. La ceniza compacta se desgasta muy fácilmente, de manera que la parte sureña de la cuenca tiene ríos que están atrincherados profundamente. Al norte, las condiciones topográficas no son tan extremas. Los límites del occidente y el oriente necesitan una definición cultural. Con nuestro reconocimiento superficial cubrimos aproximadamente el 10o/o de esta área, incluyendo todas las zonas ecológicas principales. En total, anotamos 622 sitios arqueológicos.

SUMARIO DE LA HISTORIA CULTURAL

Período paleoindio, Arcaico (10,000 a 1,000 A.C.)

Un total de 117 sitios han sido asignados a estos períodos. En la presente discusión los combinamos porque todavía falta excavar sitios representativos. En la cuenca del Quiché se encuentra un alcance de flechas notadas en otras áreas de Mesoamérica. Cuando terminó el período arcaico, ya habían aparecido pueblos sedentarios de cazadores y colectores. Se encuentran dos tipos de sitios: sitios grandes que tienen acceso a varias zonas ecológicas y sitios pequeños exclusivamente localizados para explotar un recursos natural específico.

Fase Pachitac. Formativo intermedio a Formativo tardío (1,000 a 200 A.C.)

Hasta el momento, 91 sitios tienen componentes que se remontan a esta fase, que representa la colonización inicial de la cuenca por poblaciones agrícolas que ya hacían uso de la cerámica y la obsidiana. Esta migración pudo haberse realizado de sur a norte, ya que el material más antiguo proviene de la porción suroeste de la cuenca. Los habitantes escogían lugares aledaños a manantiales de agua y zonas de tierra fértil y profunda. Los sitios eran pequeños –de uno a tres grupos de habitaciones– situados por toda la cuenca. Hacia el fin de la fase, empezaron a construir montículos. Esto lo sabemos porque en los cinco centros políticos definidos en la siguiente fase se presentan materiales de la Fase Pachitac. Sólo un sitio de esta fase se ha encontrado en el Valle de Chujuyub.

Al fin de esta fase vemos el desarrollo de por lo menos cinco entidades político económicas en el área.

Es posible que hubiera existido otro centro cerca de Lemoa pero todavía no hay evidencias. Estos cinco grupos consistieron en poblaciones pequeñas, viviendo por todas partes de la cuenca. Los complejos de montículos que aparecieron hacia el término de la fase probablemente servían como medios de identificación para cada grupo y para sostener las redes económicas y políticas entre las varias poblaciones.

Fase Roxacá. Formativo terminal (200 A.C. a 300 D.C.)

Asignamos 226 sitios a esta fase que representa una continuación de la Fase Pachitac. Los asentamientos tuvieron lugar principalmente en el valle, con un movimiento gradual hacia las laderas bajas de la Sierra de Chuacús. La población subió en la cuenca sin cambio obvio en los sistemas de agricultura y vivienda, y en el área de Lemoa construyeron otro centro. Los complejos de montículos siguen tal como en la fase anterior.

Fase Pachó, Clásico Temprano (300 a 500/600 D.C.)

310 sitios provienen de esta fase. Con dos excepciones, se mantenía el patrón de habitación empezado durante la Fase Pachitac. La primera excepción fue la construcción de centros (de montículos) secundarios. Estos lugares sólo tienen un montículo, pero una distribución muy amplia por todas partes de la cuenca. Tal como los complejos mayores de montículos, los que tienen sólo uno, aparentan ser centros vacíos. La segunda excepción consiste en el cambio de localidad de unos centros políticos de la Fase Roxacá a favor de posiciones más defensivas. Al mismo tiempo iba creciendo el sitio de Chiché. Esto puede sugerir que aumentaron las hostilidades entre los varios grupos. El aumento de tamaño e importancia de Chiché probablemente fue resultado de factores económicos, como el comercio de larga distancia para artículos selectos y el intercambio de recursos básicos (el comercio de hongos alucinógenos de esta área posiblemente empezó en la Fase Pachó). Además, en esta fase empezaron a construir montículos en el valle de Chujuyub.

Hasta el término de la Fase Pachó, el patrón de habitación se iba desarrollando en la forma siguiente: pequeños sitios para habitación localizados en diversos lugares con una jerarquía de centros vacíos. Entonces se disminuyó el espacio entre los sitios, para adaptarse al aumento de población. Además estaban ocupando nuevas áreas agrícolas, como las faldas de las montañas. Chiché fue el único centro nucleado de esta fase.

Fase Chiché, Clásico intermedio al principio del Clásico tardío (500/600 a 850 D.C.)

Esta fase se distingue por el sitio de Chiché, que en este tiempo controlaba casi la mitad de la cuenca oriental, lo mismo que el Valle de Chujuyup. Nuestro reconocimiento localizó 255 sitios. Esta cantidad representa una disminución del 14.5o/o en el número de sitios de la fase previa. La fase Wukamak que es la que sigue, tenía 476 sitios o sea un aumento del 54o/o. A pesar de la baja disminución de la cantidad de sitios ocupados en esta fase, se destaca cuando lo vemos en comparación al aumento gradual de sitios durante casi toda la historia de la cuenca. La razón aparente de esta disminución fue la nucleación repentina de la población en algunas porciones del valle.

En este tiempo el máximo era de dos unidades políticas dentro de la cuenca Jocopilas y Chiché. La capital de la entidad de Jocopilas fue trasladada de Roxacá a la cumbre de una cuesta localizada aproximadamente 1.2 km. al suroeste. Actualmente el sitio tiene diez montículos ubicados alrededor de tres plazas, pero como en el mismo hay dos habitaciones modernas existe la posibilidad de que se hayan destruido otros montículos. En este sitio faltaba la amplia zona de habitación que tenía Chiché: 15 a 20 kms^2. para Jocopilas contra casi 2 kms^2. para Chiché.

Otros datos sugieren que Chiché no fue la única entidad política en la cuenca. Hubo una zona fronteriza cruzando la cuenca en un punto cerca de Chajbal hacia el oeste, aunque los datos no son muy claros sobre este punto. Al sur y sureste de esta línea disminuyeron los sitios, pero la población de los que seguían ocupados había aumentado mucho.

Este intenso y rápido aumento sugiere que los de Chiché controlaban esta área y el hecho de juntar a la gente en ciertos lugares facilitó dicho control. Los factores económicos pudieron haber pesado en esta situación, especialmente el acceso a la obsidiana. Al área controlada por Chiché le hacía falta un recurso adecuado para la producción de puntas. Jocopilas controló los mayores recursos de basalto de veta fina, siendo ella la que proporcionó lo necesario para la producción de instrumentos para cortar. Probablemente esta situación contribuyó a crear un cierto nivel de competencia entre las dos esferas de control.

Además hay evidencia de contacto con Teotihuacán. Stewart y Carmack (comunicación personal, 1979) han hallado un sitio pequeño al sur de Chiché que tenía una gran cantidad de cerámica parecida a la de Teotihuacán. Stewart sugiere



Fig. 20 — Iglesia de San Pedro Jocopilas después del terremoto de 1976.

que en este lugar vivía una colonia de teotihuacanos. La evidencia del valle de Guatemala indica que los comerciantes de Teotihuacán tenían contacto con este valle desde hacía 200 ó 300 años antes de la fundación de Chiché. Entonces, Chiché probablemente controló un recurso importante para los comerciantes de Teotihuacán, o una ruta necesaria para procurar esos recursos.

De mayor importancia para nuestra discusión es el Valle de Chujuyub. Esta área no sigue el patrón de habitación establecida para las otras áreas de la cuenca. El primer centro político, Chujuyub, se construyó durante esta fase. El sitio tiene tres complejos, cada uno con dos o tres montículos alrededor de una pequeña plaza. Todos los montículos tienen casi la misma forma, aunque uno de los complejos claramente domina en tamaño a los otros. Coleccionamos varios objetos extranjeros del sitio: obsidiana verde, pedernal y cerámica importada (procedente del área maya sureña y de Teotihuacán). A pesar de la presencia de estos objetos, el sitio no era muy diferente en función a sitios semejantes de otros períodos. A pesar de su pequeño tamaño, su escena ecológica marginal y su baja población, el Valle de Chujuyub tuvo gran importancia en la red de comercio de larga distancia que funcionaba dentro del altiplano guatemalteco en ese tiempo.

Considerando la frontera cerrada que existió entre Jocopilas y Chiché, el área de Chujuyub sería la salida norteña más conveniente de la cuenca quiché. Porque al resto de la cuenca le faltaban objetos importantes para el comercio de larga distancia, el papel de Chujuyub era crítico. Es importante notar que no se halló ningún objeto extranjero en el sitio más grande de Jocopilas ni en otras áreas de reconocimiento; la única influencia extranjera en la región era esa de Teotihuacán.

Fase Wukamak, los fines del Clásico tardío a través del Postclásico temprano (850 a 1300 D.C.)

Esta fase empieza con la caída de Chiché y el paro temporal de la influencia extranjera en la cuenca, hasta que comienza el ascenso del imperio quiché. Se ha registrado un total de 476 sitios de esta fase.

El patrón de habitación dentro de la cuenca se parece al de la Fase Roxacá. Eso quiere decir que básicamente los mismos grupos políticos salieron otra vez, a juzgar por la ubicación y distribución de las capitales políticas. Las investigaciones revelaron seis entidades políticas entre la cuenca. De acuerdo con los documentos debió haberse localizado una séptima dentro del área. Considerando el grado de nucleación de las Fases Chiché y Quiché, dentro del área de Patzité, suponemos que si existía un séptimo centro, debió haber estado en esta porción de la cuenca. Todos los centros eran colocados en lugares fácilmente defendidos, principalmente en las lomas cerca de los barrancos.

Además de los centros mayores, todos los cuales tenían una pequeña población radicada en ellos, hay dos niveles de sitios con montículos. El primer nivel consiste de sitios con dos o tres montículos situados alrededor de una plaza, de vez en cuando ubicados encima de una plataforma baja. Tales sitios tenían algunos residentes permanentes, pues allí se hallaron artículos más selectos que en los centros mayores. El segundo nivel consiste de sitios con sólo un montículo. Estos

son los más frecuentes en la cuenca. A veces se localizaban cerca de las fronteras entre los grupos políticos.

Los sitios ocupados durante esta fase se colocaban en casi todos los lugares posibles. Tal hecho es interesante en vista de la reducida ocupación de las mejores tierras agrícolas en algunas áreas de la cuenca. Estas áreas aparentan ser las fronteras que separaron a los varios grupos políticos. La evidencia dada por la cerámica soporta la existencia de grupos independientes, por ejemplo las distintas formas de bordes.

La única variación en este aspecto se encontró en el valle de Chujuyup. Empezaron a hacer construcciones mayores en Chitinamit, Amak'tam y Uquin C'at. De los tres, Chitinamit es el sitio más grande. Esta diferencia en tamaño y complejidad confirma los documentos que discuten estos sitios como ocupados por parientes y aliados. Además no se encontró una zona fronteriza entre los sitios.

Aparte de la ubicación de estos tres sitios en lugares defensivos, el único cambio en el patrón de habitación es el movimiento hacia la montaña mediante el uso de terrazas naturales. Los sitios se ven uno al otro. La presión del aumento de población en el valle, pudo ser una de las razones para que continuara la confederación entre los tres grupos notada desde la Fase Chiché.

Un problema muy grande tanto con esta reconstrucción como con los documentos etnohistóricos es que no se halló ninguna evidencia de instrusión extranjera o contacto. Ni las excavaciones intensivas en Chitinamit ni el reconocimiento superficial produjeron una pista que evidenciara el contacto extranjero.

Sin embargo, debemos mencionar brevemente el juego de pelota (en forma de I) de Chitinamit, ya que éste se ha citado como evidencia de la intrusión tolteca. No obstante, hay datos que sugieren que la presencia del juego de pelota no indica contacto extranjero relativo a esta fase, sino a un período anterior. En el altiplano de Guatemala se conocen juegos de pelota del período Clásico (Smith 1961; Brown 1973). Algunas citaciones en el Popol Vuh también sugieren que hubo conocimiento del juego de pelota desde tiempos anteriores; posiblemente esto se puede comprobar con el descubrimiento en el sitio de Chujuyub de lo que parece ser una piedra marcador del juego de pelota.

No es irrazonable sugerir que la noción del juego de pelota se manifestó en el Valle de Chujuyub durante la Fase Chiché, cuando las únicas personas que mantenían relación con extranjeros eran las de alta categoría. Investigaciones recientes indican un grado muy alto de continuidad entre la ocupación del Clásico en Chujuyub y la ocupación del Postclásico en Chitinamit. Las excavaciones hechas dentro de tres paredes del juego de pelota en Chitinamit muestran que inicialmente la estructura no fue cerrada al lado oeste y que a lo mejor no fue construida en la forma de una "I".

Fase Quiché, Postclásico tardío hasta la conquista (1300 a 1524 D.C.)

Esta fase se define por un cambio en la cerámica y en los patrones de habitación. Encontramos 316 sitios de esta fase exclusive de K'umarcaaj. La disminución en la cantidad de sitios fue el resultado de una nucleación forzada de

la mayor parte de la población del valle. El patrón de habitación se ve distinto por dos razones: Primero, porque los quichés empleaban dos tipos distintos de sitios secundarios, uno grande con cuatro o seis montículos de por lo menos una plaza y alguna evidencia para una ocupación de gente de alta categoría. Alrededor de estos sitios se encuentran lugares que no tienen señales de haber sido habitados por gente de alta categoría y posiblemente pudieron haber sido centros vacíos. La mayor parte de la población se juntaba en pueblos cerca de estos complejos de montículos, aunque un resguardo cerca de K'umarcaaj es una notable excepción. Segundo, en el área de tierras muy fértiles contiguo a K'umarcaaj los pueblos nucleados se colocaban en grupos de tres sitios. Esto puede llevarnos a pensar en un compartimiento del área por los tres grupos de la confederación.

De toda el área que recorrimos, la única parte que no tenía estos centros secundarios era el Valle de Chujuyub, aunque encontramos un sitio pequeño asociado con un taller de flechas y otras armas de obsidiana. No hubo un patrón de nucleación, aunque la cantidad de sitios bajó de 68 a 57. La mayoría de sitios abandonados eran los de la montaña. Sin embargo es mayor la disminución de sitios localizados en las otras áreas de la cuenca. Los 57 sitios en el área de Chujuyub se colocaban dentro de 7 km²; en contraste, en los 8 km² recorridos alrededor de Jocopilas los sitios disminuyeron de 81 a 30. Esto nos ofrece pistas adicionales en favor de la idea de que Chujuyub era la tierra natal de los quichés, ya que se puede considerar que un área poblada por sus propios parientes no sería tan difícil de controlar, especialmente si fue útil para realizar sus necesidades.

Hay otro punto de desacuerdo con respecto al tamaño y el patrón habitacional en K'umarcaaj. Investigadores anteriores hablan en favor de una nucleación extensa, tanto como de una población muy numerosa en K'umarcaaj. Pero lo que encontramos en las excavaciones y en el reconocimiento sugiere que el área del sitio no cubría más de 1.5 km². Aunque pudo haber tenido una población de más de 3,000 personas, probablemente no alcanzaba a unas 1,500 ó 2,000 personas.

CONCLUSIONES

Para concluir, vamos a reiterar algunos puntos:

1) Fuera de dos excepciones, había una gran semejanza entre los patrones de habitación a través del tiempo, en la cuenca, como la localización de los sitios en el espacio y sus funciones. Desde el principio la población vivía en diversos lugares por su dedicación a la agricultura. Probablemente existieron seis o siete entidades políticas dentro de la cuenca; este patrón resultaba ante todo de factores ecológicos y de la adaptación humana dentro del contexto de una población siempre en aumento.

Las modificaciones de este modelo ocurrieron por los de Chiché-Jocopilas y los quichés del período Postclásico con el hecho de nucleación que podrían implementar. En ambos casos, después de la caída del poder dominante, los patrones de habitación regresaron a lo de antes.

2) Es importante notar que no se evidencia alguna influencia extranjera en la

cuenca quiché durante los años de 800 a 1350 D.C. Estos años cubren la fase siempre citada como de la invasión tolteca. Estamos de acuerdo con la localidad de origen de los quichés como la define la etnohistoria, pero no con las causas citadas para su desarrollo. Mucho antes de que empezara una influencia extranjera en la cuenca de Chujuyub se iban desarrollando allí tres pequeños grupos políticos. Cerca de 600 D.C., estos grupos se aliaron por causas económicas y sociales y es probable que este período de cooperación sirviera para crear una organización socio-política que era diferente a las demás. La confederación entre los tres grupos, de tanta importancia en el Popol Vuh, pudo haber logrado ventaja sobre los demás, y la influencia extranjera —en este caso la teotihuacana no tolteca— no llegó a ser crucial para el desarrollo de los quichés. Habría dado una razón para mantener vínculos económicos que ya existían por medio del comercio de larga distancia. Dicho comercio es también un tema central del Popol Vuh. Posteriormente, otros factores más mundanos pudieron tener mayor importancia.

Nuestra reconstrucción y los procesos sugeridos son preliminares; el análisis sigue en marcha. Pensamos que la importancia de las investigaciones hechas hasta ahora no se encuentra en la demostración de influencias extranjeras o su carencia, sino en alguna ilustración de los procesos responsables para el desarrollo de los quichés. Puede ser que una demostración de la presencia o ausencia de extranjeros no sea tan crítica como una determinación de las razones que tenían los autores del Popol Vuh para acentuarla. Posiblemente no se puede contestar a esta cuestión con datos arqueológicos.

UNA PROPUESTA METODOLOGICA PARA LA RESTAURACION Y VALORACION DE K'UMARCAAJ, EL QUICHE, GUATEMALA

Por: Marcelino González C.

El Instituto de Antropología e Historia de Guatemala, IDAEH, por intermedio de la Sección de Proyectos Específicos, ha asumido la responsabilidad de ejecutar el programa de conservación diseñado para K'umarcaaj, la antigua capital de los quichés. Dicho programa está integrado a la investigación etnohistórica que realiza el proyecto Utatlán dirigido por el Dr. Robert Carmack. Las primeras actividades de limpieza y remoción de escombros del sitio se iniciaron durante el segundo semestre de 1978 y prosiguen hasta el presente (1981), con el financiamiento del Gobierno de Guatemala.

El sitio y su historia presentan características muy singulares. Por una parte, las recientes investigaciones han proporcionado valiosa información sobre el origen y desarrollo de la cultura quiché y por otra, en relación con lo que queda de la antigua capital, únicamente poseemos restos debido al arrasamiento y la quema de la ciudad en abril de 1524, a lo que debemos sumar el saqueo de los materiales de construcción, acto vandálico perpetrado con los restos de los principales edificios, lo que ha provocado la pérdida total de los detalles arquitectónicos.

Esta situación tan particular, hace necesario el planteamiento de una metodología apropiada para lograr la restauración arquitectónica, fundamentada en los principios teóricos que la norman así como en las evidencias que proporcionará la investigación arqueológica. Además se integrará la información proporcionada por los cronistas coloniales, los relatos de los viajeros del siglo pasado y los reconocimientos arqueológicos efectuados desde las primeras décadas del presente siglo.

En consecuencia y dentro de la brevedad de esta ponencia, analizaremos la propuesta en mención.



Fig. 21 — **Restos de pila existentes en Utatlán.**

Pérdida de la evidencia arquitectónica

El testimonio de Pedro de Alvarado es muy elocuente al afirmar que arrasó y quemó la ciudad de K'umarcaaj y por si fuera poco, también quemó a sus gobernantes. No cabe ninguna duda que así fue, pues hacia 1672, el cronista Fuentes y Guzmán señala la existencia de "...decrépitos vestigios..." Dice que el llamado "palacio" fue deshecho a mano y con sus restos se construyeron muchos conventos, templos y ermitas. Entre otras cosas informa que el Sacrificadero "...permanece casi entero hacia la parte occidental..." (Fuentes y Guzmán 1933: II: 415, 419, 420).

Desde entonces, el sitio en apariencia quedó en el olvido. Sólo volvió a saberse de él por medio del *"Atlas del Estado de Guatemala"* editado durante el Gobierno del Dr. Mariano Gálvez. En esta obra se incluyen numerosos grabados de sitios prehispánicos, entre los que se cuenta Utatlán, ejecutados por Miguel Rivera y Maestre y Julián Falla, probablemente en 1833. Estos grabados constituyen la primera fuente iconográfica sobre la arquitectura de Utatlán. Un grabado de Rivera Maestre, incluye planta y elevaciones, bastante idealizadas, sobre el área conocida como El Resguardo y el templo dedicado a Tojil, también conocido como El Sacrificadero. El resto lo constituyen perspectivas aisladas y de conjunto, por medio de las cuales es posible realizar un estudio de los detalles arquitectónicos (Villacorta 1927), desde luego con las reservas del caso.

A partir de entonces, asistimos a la progresiva pérdida de la evidencia arquitectónica. El proceso queda bien documentado en los relatos de viajeros del siglo pasado. Sthephens y Catherwood en 1839 anotan, durante su visita, que El Resguardo y el Sacrificatorio están bastante bien conservados. Dicen que el resto "...son confusas masas de ruinas sin forma alguna..." El palacio fue completamente destruido y los materiales acarreados para construir la villa actual, pero se conservan fragmentos de los muros divisorios, de tal manera que la planta de los apartamentos todavía se puede distinguir bastante bien. Por otra parte, se dice que los espacios libres entre las ruinas se encuentran cultivados de maíz; además allí vive una familia indígena, que reclama ser descendiente de la casa Real. Con base en el grabado de Rivera y Maestre, adjunta una nueva vista del sacrificatorio. (Stephens 1846: II: 171, 183, 186).

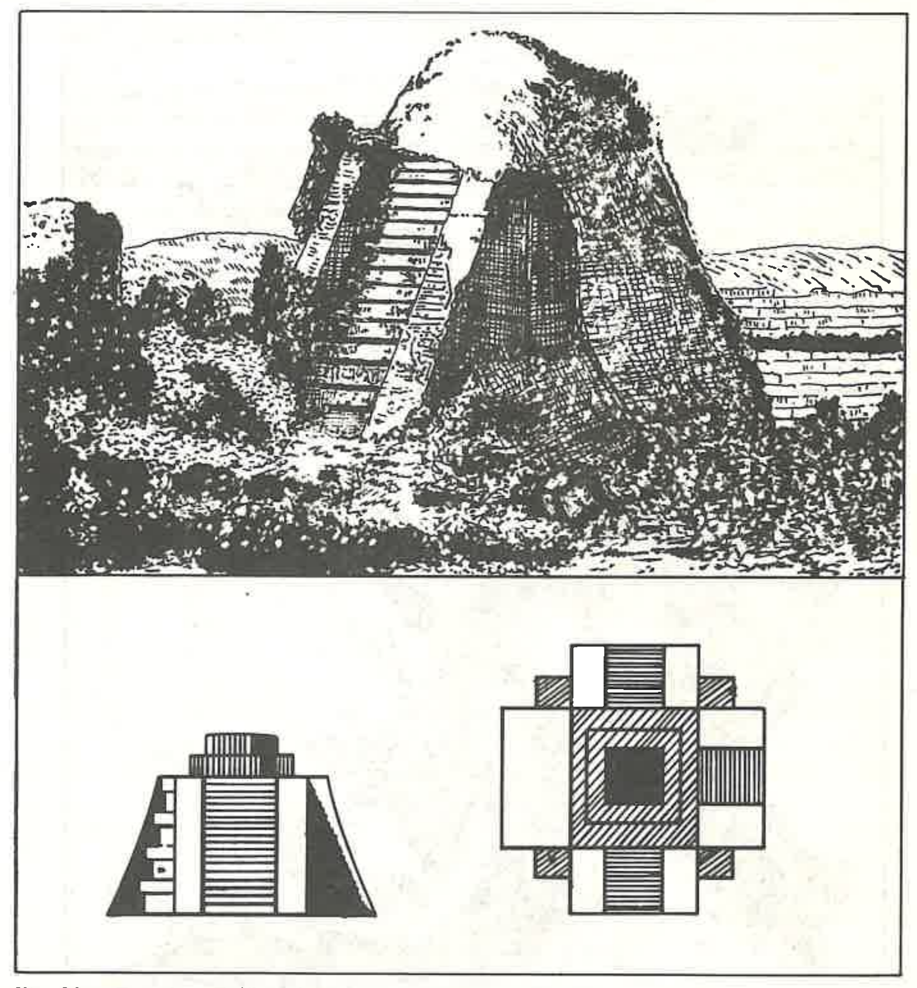


Fig. 22 — **Templo a Tojil según el grabado de Rivera Maestre.**

Se sabe que en 1857, el arquitecto francés César Daly visitó el lugar y elaboró algunos planos, cuya localización no ha sido posible. (Carmack comunicación personal 1979), En 1870 Lindesay Brine, otro típico viajero del siglo pasado, anota las mismas noticias de Stephens e incluye un grabado con la silueta del Resguardo.

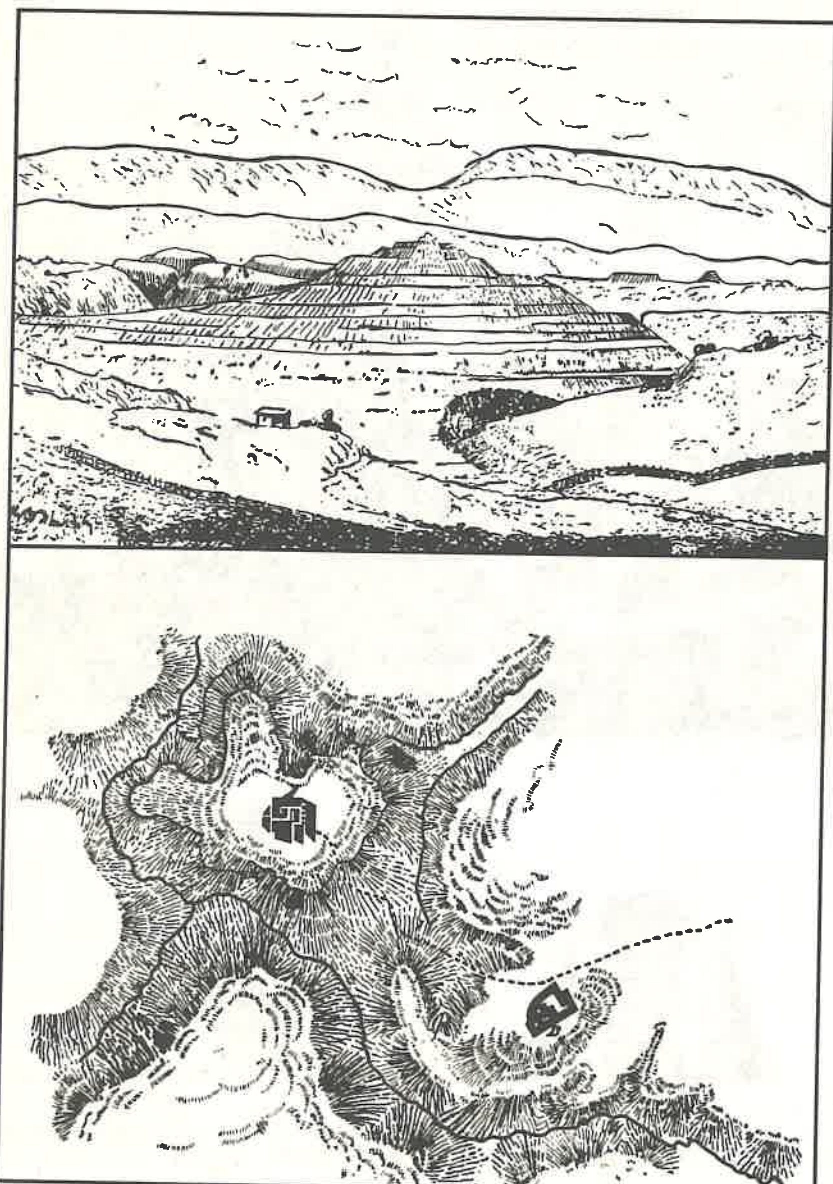


Fig. 23 — Vista de conjunto y planta de Gumarcaaj, según Stephens (1841).

En noviembre de 1875, el viajero inglés J. W. Boddam Whetam describe a Utatlán "...tan destruida y cubierta con matorrales que es imposible imaginar las estructuras originales con alguna certeza..." También señala a los indígenas que una vez defendieron los restos de Utatlán cuando se buscaba un tesoro, que cita Stephens: "...ahora emplean su tiempo libre en extraer las piedras escuadradas y otros útiles materiales para la construcción de la nueva ciudad..." (Whetam 1977: 160).

En 1883 William T. Brigham, de nacionalidad norteamericana, relata que las piedras usadas en el revestimiento de los edificios fueron arrancadas para reparar una miserable iglesia de adobe (sic). Incluye datos sobre el tamaño y material de las piedras, sobre el estado del Resguardo y se lamenta que, teniendo canteras más cercanas al pueblo utilicen el material de los edificios prehispánicos para nuevas construcciones.

En 1886, la municipalidad de Santa Cruz, El Quiché, inició la construcción de la magnífica torre de piedra que aún se yergue en el perímetro de la plaza principal. Sin citar la fuente se señala que "...la mayor parte de la piedra con que está construida era de los templos indígenas, pero ya se encontraba tirada en los barrancos, además se usó piedra de las canteras de Xesic..." (Núñez y Echeverría 1966).

Durante el mes de enero de 1887, el explorador inglés Alfred Percival Maudslay hizo una visita a K'umarcaaj, encontrando que el fantasioso relato de Fuentes y Guzmán no concuerda con la realidad. Maudslay hace un excelente análisis de los edificios y sus posibles funciones, así como de los sistemas constructivos y las dimensiones aproximadas y señala que ya no se ven restos de paredes de casas o templos, pues la piedra fue extraída y llevada a Santa Cruz para levantar otras casas. Con su característica minuciosidad señala la presencia de una calzada natural que es la única entrada a la ciudad; después de cruzar ese angosto puente se ingresa a un espacio parejo como de 18 acres de extensión, rodeado por barrancas,. En opinión de Robert Carmack (comunicación personal), ésta sería una calzada elevada que unía a K'umarcaaj con el Resguardo.

En su obra *Biología Central - Americana,* sección arqueología, Maudslay publica un plano de conjunto, señalando la ubicación de K'umarcaaj, el Resguardo y evidencia de estructuras en Chisalín.

La preocupación del estado guatemalteco por conservar lo poco que resta de K'umarcaaj se manifiesta hasta noviembre de 1893, cuando el Presidente José María Reina Barrios emitió el primer decreto protector de la riqueza arqueológica del país, precisamente para este lugar. En efecto, el día 15 de ese mismo mes se emitió el "Decreto para la conservación de los monumentos y ruinas del palacio del antiguo reino del Quiché", por medio del cual se facultaba a las autoridades departamentales y locales para que cuidaran de la conservación del palacio, prohibiendo la extracción de materiales, disponiendo al mismo tiempo que se procediera a limpiarlas de las malezas y practicar los trabajos necesarios para dejarlas más visibles, todo por cuenta del Estado (Rubín de la Borbolla y Cerezo Dardón 1953: 13, 32). Una política más amplia para hacer efectiva la conservación de los monumentos prehispánicos condujo a la emisión del Decreto No. 479 sobre protección de monumentos arqueológicos e históricos, de fecha 10 de enero de

1894 (Rubín de la Barbolla y Cerezo Dardón 1953: 33).

Durante el mes de agosto de 1894, el Dr. Carl Sapper, científico alemán ligado en muchos aspectos con Guatemala, realizó una visita a K'umarcaaj, acompañado de su hermano Ricardo. Midieron el área central caminando por las orillas del sitio y como resultado de eso señalan que el palacio mide 100 x 60 yardas de ancho y que la posición de los edificios es casi idéntica con la de aquel que se ha dado en llamar el Resguardo (Sapper 1895: 540). Más adelante comentaba que aun después de tanta destrucción en los edificios, todavía son visibles las huellas de pinturas sobre los muros y sobre varias plataformas se pueden apreciar varias capas de estuco, unas encima de otras (1895: 547). Acompañó su descripción de una planta con los alrededores de Utatlán, ubicando la cabecera departamental, el camino de acceso, el Resguardo, una planta aproximada de K'umarcaaj con la posición aproximada de los edificios a escala 1:18.000, así como la planta del juego de pelota a escala 1: 1600 (1895: lámina XXXIII).

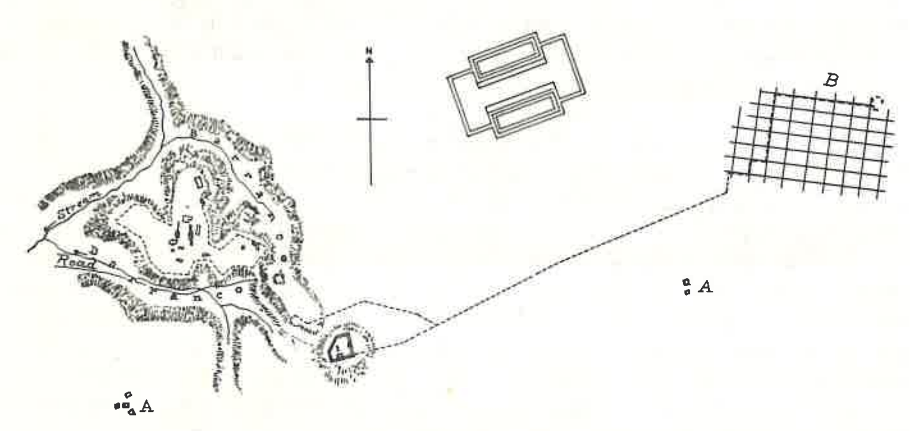


Fig. 24 — Planta de conjunto de Gumarcaaj y planta de juego de pelota, según Sapper (1895).

En 1927 el Lic. J. Antonio Villacorta publicó su *Arqueología Guatemalteca* que en la parte correspondiente a Utatlán incluía fotografías, sin duda alguna tomadas con anterioridad a ese año, donde es posible constatar el avanzado deterioro de K'umarcaaj (Villacorta y Villacorta 1927).

En 1916 el arqueólogo norteamericano Samuel K. Lothrop realizó una visita al sitio, pero fue hasta 1932 cuando hizo memoria en una nueva visita, constatando que ya se hizo la limpieza de las ruinas y ahora es posible entenderla como un todo. El aspecto que demuestra en sus fotografías es básicamente el que vemos hoy día, salvo la desaparición de las últimas hiladas de piedra correspondientes a pequeños altares de hoy ya no existen (Lothrop 1933: 109-112).

Alrededor de 1948-49 el Dr. Robert Wauchope, del Middle American Research Institute, Universidad de Tulane, realizó excavaciones de reconocimiento en K'umarcaaj, haciendo notar desde entonces que el estado de conservación de la superficie de las estructuras es tan malo, que puede desanimar al más paciente

arqueólogo. Por otra parte, señalaba la importancia de realizar investigación arqueológica en mayor escala, pues además de haber sido una de las dos capitales de los reinos más poderosos de Guatemala, también son las ruinas que mejor documentan al país y por otra parte darían oportunidad de infundir en los fríos objetos arqueológicos el calor de la sangre vivificadora de la etnología prehistórica (Wauchope, 1949).

Con fecha 7 de noviembre de 1953, la Asociación de Estudiantes Universitarios —AEU— de la Universidad de San Carlos de Guatemala, fundó el Instituto de Investigaciones Históricas y Sociales cuyo primer trabajo realizado fue una investigación en Utatlán, pero los resultados nunca fueron publicados debido a la efímera vida del Instituto (García Añoveros 1978: 142 y 143).

Desde entonces K'umarcaaj vuelve a quedar relegada al olvido y solamente en la década de los setenta, cuando participa la Universidad estatal de Nueva York por intermedio de Robert Carmack, se vuelven a realizar investigaciones etnohistóricas y se hacen las primeras excavaciones arqueológicas, que en su conjunto y primeros trabajos nos ofrecen una visión más concreta de la cultura quiché. Tesis de maestría y doctorado y algunos artículos especiales componen la ya extensa bibliografía que tiende a aumentar en un futuro cercano.

Junto con la valiosa información rescatada, se ha hecho notar la fragilidad de los materiales que aparecen durante las excavaciones arqueológicas: muros débiles y erosionados, pintura mural sobre estuco sujeta a pérdida inmediata, tanto por el tránsito peatonal como por la falta de tratamiento especializado; la experiencia de otros sitios ha demostrado que su desparición se realiza en pocas horas. Es probable que al efectuarse la investigación arqueológica intensiva aparezcan nuevos materiales, cuya fragilidad e importancia requerirán tratamiento especializado en el propio lugar.

Propuesta de una metodología

Arriba hemos hecho una relación sobre el proceso de destrucción de las estructuras arqueológicas que en el pasado contribuyeron a desfigurar completamente el aspecto urbano-defensivo de K'umarcaaj. Con la nueva investigación que se realiza disponemos de mayor información y de objetos materiales que indudablemente nos hablan de procesos sociales y no solamente de estética o atributos cuantificables. En consecuencia, la metodología para la restauración debe integrar tanto los restos materiales como la información etnohistórica, muy a menudo cargada de erudición y comprendida únicamente por los especialistas.

Fundamentalmente el programa de conservación abarca los siguientes aspectos: 1) restauración arquitectónica de estructuras arqueológicas; 2) construcción del centro de visitantes en el mismo lugar; y 3) museo regional de la Cultura Quiché.

El programa de Restauración Arquitectónica

Anteriormente expusimos que sobre la superficie de K'umarcaaj apenas quedan restos de construcciones quichés, más bien restos de informes muros, pedazos de





Fig. 25 — Plaza central de la capital quiché.

estuco y el núcleo de piedra y lodo de los antiguos edificios, cuya piedra de revestimiento se encuentra dispersa entre las construcciones civiles de Santa Cruz del Quiché. Sin embargo, las recientes investigaciones arqueológicas han demostrado que en el subsuelo aún yacen edificios en buen estado de conservación y bastante comprensibles en su forma arquitectónica.

Este programa persigue la protección y defensa de los restos arquitectónicos, tanto del vandalismo y la depredación así como del deterioro causado por agentes climáticos. Como problema técnico requiere la aplicación de los principios teóricos enunciados en la Carta Internacional de la Restauración o Carta de Venecia así como las Normas de Quito, si bien estudiando caso por caso. Se evitará, por principio general, toda reconstrucción antojadiza. Aun cuando se llegase a disponer de suficiente información, será obligatoria la consolidación. En relación con la pintura mural y otros elementos asociados a la arquitectura, se buscará su consolidación y permanencia "in situd", pero ante la presencia de condiciones adversas para su seguridad, se dispondrá su traslado al museo regional.

El centro de visitantes

Partimos del desencanto que experimenta el visitante al recorrer por vez primera el área que ocupa K'umarcaaj. Ya que los restos arquitectónicos no se explican por sí solos, permanecerán mudos a menos que se produzca una comunicación adecuada entre ellos y el público visitante.

El Centro cumplirá la finalidad de dar a comprender, sintéticamente, la historia de los quichés aprovechando los recursos museográficos: pequeños murales,

fotografías, dioramas, así como representaciones gráficas de la toma y destrucción de K'umarcaaj por las huestes españolas y la ejecución de sus reyes en la hoguera. A lo anterior se agregará la exposición de los grabados elaborados por viajeros del siglo pasado y las fotografías que documentan el proceso de su destrucción material. Sólo de este modo será posible comprender el porqué de la ruina existente.

El Museo Regional de la Cultura Quiché

Mucho se ha hablado del museo y probablemente sean mayores las críticas que los éxitos alcanzados. En el fondo de la crítica es evidente que el museo tradicional, aquel que sólo muestra las obras irrepetibles, los objetos gratos al gusto occidental contemporáneo por lo exótico, por sus valores formales, etc. ya es obsoleto.

Entendemos por museo lo siguiente:

> *"El museo debe ser entendido como un instrumento de educación permanente en la comunidad y como tal debe estar integrado en el contexto socio-ambiental en el que opera y por lo tanto está comprometido con sus necesidades y los problemas de ella".*
> *(Relación final. Coloquio Internacional sobre museología y Patrimonio Cultural. Bogotá, Colombia, noviembre de 1977).*

El guión museográfico tendrá como base la investigación arqueológica y etnohistórica que reconstruirá la historia social del pueblo quiché a partir de los restos materiales y las crónicas escritas por ellos. Mostrará la continua superación, las distintas etapas de su desarrollo, el contexto político y económico de su tiempo, sus luchas políticas intestinas, las desigualdades sociales y la explotación que están siempre presentes en toda sociedad. Por consiguiente, el museo será un centro de enseñanza activa, un lugar donde se estudiará y conservará el producto del trabajo social.

Su acción se extenderá a la región, a donde debe llegar y enseñar, en aquellos lugares apartados donde es imposible conocer el mundo externo y la propia historia del país. Tendrá en consecuencia exposiciones viajeras, hará intercambio de materiales con las escuelas y se convertirá en el impulso vital de la comunidad quichelense, pues se verán a sí mismos, lo que fueron en el pasado, lo que son en el presente y avisorarán un futuro mejor que el presente.

La Municipalidad que preside actualmente (1980) don Abelino Zapeta y Zapeta, junto con sus miembros, dispuso proporcionar al Instituto de Antropología e Historia el antiguo edificio del Instituto Juan de León, ubicado frente a la plaza principal, para montar el museo regional de la cultura quiché. Ese gesto demuestra que aun permanece latente el espíritu de los quichés. Cuánta razón tuvo el viajero inglés J. W. Boddam Whetam (1877: 61-62), quien al concluir su visita a Utatlán en 1875 comentó lo siguiente:

"... los restos de un gran pueblo no pueden ser vistos sin sentimientos de piedad y de tristeza y aunque no encontramos las grandes ruinas que esperábamos, todavía hay mucho para ejercitar la imaginación.

Nos paramos en la cima de la estructura piramidal en donde se habían celebrado los sacrificios humanos, los ojos vagaron sobre la tierra de lo que una vez fue el rico y populoso reino. Cerca estaba el fuerte del Resguardo y la Atalaya, que guardaban la entrada a la residencial real y más allá de éstos, una línea de fortificaciones que indicaban un genio militar que la mente muy difícilmente puede concebir cuando se piensa en el estado actual de la raza indígena.

Cabalgamos fuera de las ruinas examinando con madurez el destino de la vieja raza bravía y contentos por haber visto uno de los grandes sitios militares de las antiguas civilizaciones indígenas...".

ARQUEOLOGIA Y ETNOHISTORIA EN CAWINAL

Por: Alain Ichon

En mayo de 1979, la Misión Científica Franco-Guatemalteca terminó la segunda temporada de rescate arqueológico en el embalse de la presa hidroeléctrica de Pueblo Viejo-Quixal, sobre el río Chixoy medio. Esta temporada fue dedicada casi exclusivamente al estudio del sitio postclásico de Cawinal, que va a ser inundado entre 1981 y 1982.

Cawinal es el sitio más importante que hemos encontrado hasta la fecha en esta parte bastante encajonada del Chixoy. El mismo se encuentra ubicado en ambas márgenes del río Calá o Blanco, un pequeño afluente del Río Chixoy, a unos tres kilómetros al norte de su confluencia. A pesar de localizarse en el departamento del Quiché, su jurisdicción depende de Cubulco, municipio del departamento de Baja Verapaz.

Cawinal es uno de los antiguos sitios mencionados en el Popol Vuh y en varias crónicas indígenas como el Título C'oyoi, el Título de los Señores de Totonicapán y el Título Nijaib II.

Voy a hacer una breve síntesis de los datos que nos proporcionan esos documentos, describiendo a continuación nuestro trabajo reciente en Cawinal y tratando de confrontar las evidencias arqueológicas con los datos etnohistóricos.

LOS DATOS ETNOHISTORICOS

No hay mayores contradicciones entre la relación del Popol Vuh y las demás fuentes. Descartaremos el Título Nijaib II porque en él se trata aparentemente de una expedición militar organizada por los quichés centrales contra sus enemigos yaqui y pocomames en las márgenes orientales del dominio quiché, expedición encabezada por el "Valiente Capitán" Don Francisco Izquin Nijaib hacia los años 1500 D.C. (Título Nijaib II 1957).

Los otros tres documentos se refieren a un acontecimiento más antiguo y de otra índole; parece que se trata de un episodio en la historia de las peregrinaciones de la nación quiché, que ocurriera entre su primera instalación en Jakawitz (cerca

de la actual aldea de Santa Rosa Chujuyup según Carmack, 1979) y su última migración a la meseta de Utatlán, donde iba a asentarse definitivamente la capital del reino.

Según el Popol Vuh, los Nimá-Quiché –aparentemente las cuatro parcialidades fundadas por los ancestros Balam Quitzé, Balam Ak'ab, Majucutaj e Iqui Balam– abandonan su primera ciudad, Jakawitz, e instalan un nuevo *tinamit* en Chi Q'uix, el "lugar de las espinas". En aquel lugar, los quichés prosperan, tienen muchos hijos y la ciudad que al principio formaba un solo barrio, se extiende hasta formar cinco barrios, llevando cada uno el nombre de la loma sobre la cual se asienta; aparte de Chi Q'uix, que sigue designando a la vez al conjunto de la ciudad y a su primer asentamiento, los cinco barrios se llaman Chi Chak, Jumeta Ja, Culuba y Cawinal. Otros documentos hablan de cuatro barrios en lugar de cinco, porque toman a Culba y Cawinal como uno solo.

Después de largo tiempo en Cawinal (ó Chi Q'uix), los quichés emigran otra vez y van a fundar su nueva capital de Ismachí.

El Popol Vuh no menciona ningún pueblo que hubiera ocupado el lugar de Chi Q'uix cuando los quichés llegaron a ese sitio; sin embargo los demás documentos, incluyendo el Nijaib II, hablan de los Ak'aab, un grupo de habla quiché que ocupaba la cuenca del Chixoy entre Rabinal al oriente y Sacapulas al poniente. Dicen que los Ak'aab acogieron a los quichés con una cordialidad poco espontánea, que hicieron acto de sumisión ofreciendo pájaros y pescados y que entregaron el tributo.

Esos textos, bastante concisos en lo que concierne a Cawinal, plantean varias interrogantes, como por ejemplo:

1.- ¿Cuál fue exactamente la importancia de esta migración quiché que ocupó Cawinal? ¿Se trata, como lo sugiere el Popol Vuh, de toda la nación nima-quiché, con sus cuatro parcialidades o se trata únicamente de un grupo que según todas las probabilidades era el linaje Cawek? Sabemos que esta "casa grande" administró la región de Rabinal hasta una época tardía. Según Brasseur de Bourbourg, "Chiquix es el país sometido a la casa de Cawek".

En el primer caso tendríamos que incluir en la historia quiché la ocupación de Cawinal entre los asentamientos de Jakawitz e Ismachí. Es decir, un traslado de más de 50 Kms. hacia el Este, mientras que la orientación general de las migraciones quichés parece ser más bien del oriente al poniente. Admitir eso sería lógicamente poner en duda la identificación de Jakawitz con Chujuyup (nótese que el discutido Brasseur sitúa Jakawitz al norte de Rabinal).

2.- En cuanto a la organización territorial de la nueva ciudad de Cawinal o Chi Q'uix, y su división en 4 ó 5 barrios, los textos son un poco confusos. No entendemos si se trata de varios pueblos o simplemente de fracciones, divisiones, barrios, nombres geográficos. Las palabras quichés para esas divisiones son *Ch'ob Tinamit.*

3.- ¿Cuál era este pueblo de los Ak'aab y cuáles sus relaciones con los quichés centrales?

La palabra Ak'aab quiere decir "Pueblo de la Noche". ¿No podría estar relacionada con el nombre de Balam Ak'ab, "Jaguar Nocturno", la segunda de las cuatro parcialidades quiché?

De todos modos, los Ak'aab son un pueblo bastante fuerte (aunque sometido a los quichés) e inmensamente rico (Cawinal es el lugar de los tejidos brocados, de las esmeraldas y las joyas, según el título Izquin Nijaib) ubicado en la misma cuenca del río Negro o Chixoy. J. Fox (n.d.: 9) incluye a los Ak'aab en su grupo "acrópolis" y supone que llegaron alrededor del siglo XII, antes de la caída de Chichén Itzá. Los sitios de ese grupo, según él, eran ciudades de negociantes y ubicaciones coloniales de avanzada a lo largo de los ríos Negro y Motagua y acerca de los recursos naturales de sal, piedra volcánica, obsidiana, jade, etc.

LAS EVIDENCIAS ARQUEOLOGICAS

Ahora me referiré a nuestras excavaciones en Cawinal, enfocando tres puntos: la identificación del sitio arqueológico, su patrón de asentamiento, y la historia de su ocupación.

Identificación de Cawinal

No podemos tener duda alguna sobre la localización del Cawinal antiguo. En la actualidad este nombre designa el cerro más alto, a unos 7 kms. al noroeste del sitio y también la finca que incluye las aldeas de Chicruz, Chimiagua y Pasulup. El río Calá o Blanco también recibe el nombre de Cawinal en el título de la aldea Los Pajales, al norte, y es lógico suponer que el sitio ubicado en la orilla de este río llevaba el mismo nombre.

Brasseur de Bourbourg, quien visitó Cawinal en 1856, da de él una descripción bastante detallada. Lo llama Cawinal y lo sitúa exactamente en la orilla del río Pacalaj (el Calá de hoy), a una legua de la confluencia de dicho río con el Chixoy y al pie del cerro Meawan, el actual Chimiagua.

Los actuales vecinos de Cawinal dan a este sitio el nombre de Pueblo Viejo o Los Cimientos, pero sabemos que ellos ocuparon el lugar hace menos de cien años, después de un abandono de tres siglos durante el cual se perdió el nombre original.

En cuanto a los demás topónimos o nombres de barrios: Chi Q'uix, Chi Chak', etc. no hemos podido localizar estos lugares, pero tendremos que seguir esa investigación más detenidamente. Es probable que la descripción de Cawinal, dada por el Popol Vuh no sea "realista" en el sentido actual de la palabra; las estructuras arqueológicas ocupan las terrazas planas a ambos lados del río y no existe ninguna loma en el lugar; además el sitio está rodeado de cerros empinados donde no había posibilidad de asentar viviendas; como veremos más adelante estos fueron utilizados como cementerios.

Cawinal (Fig. 26) incluye en realidad un centro principal, el antiguo *tinamit* y varios centros o aldeas satélites que dependían de él en un radio de 2 ó 3 Kms. Estos centros se encuentran sobre todo en las orillas del Calá, río arriba y río abajo de Cawinal, pero también en las cumbres; Mocotorro, Talepetate, Pasulup ocuparon esos puntos dominantes, posiblemente para utilizarlos como puestos de observación y de alerta. El mismo centro de Cawinal, en el fondo del valle, no tiene ninguna posibilidad de observación a larga distancia ni de defensa, a pesar de lo que describe Fox (1978: 247); además no hay evidencia de alguna organización defensiva.

Otra prueba de que se trata efectivamente del Cawinal antiguo es la importan-

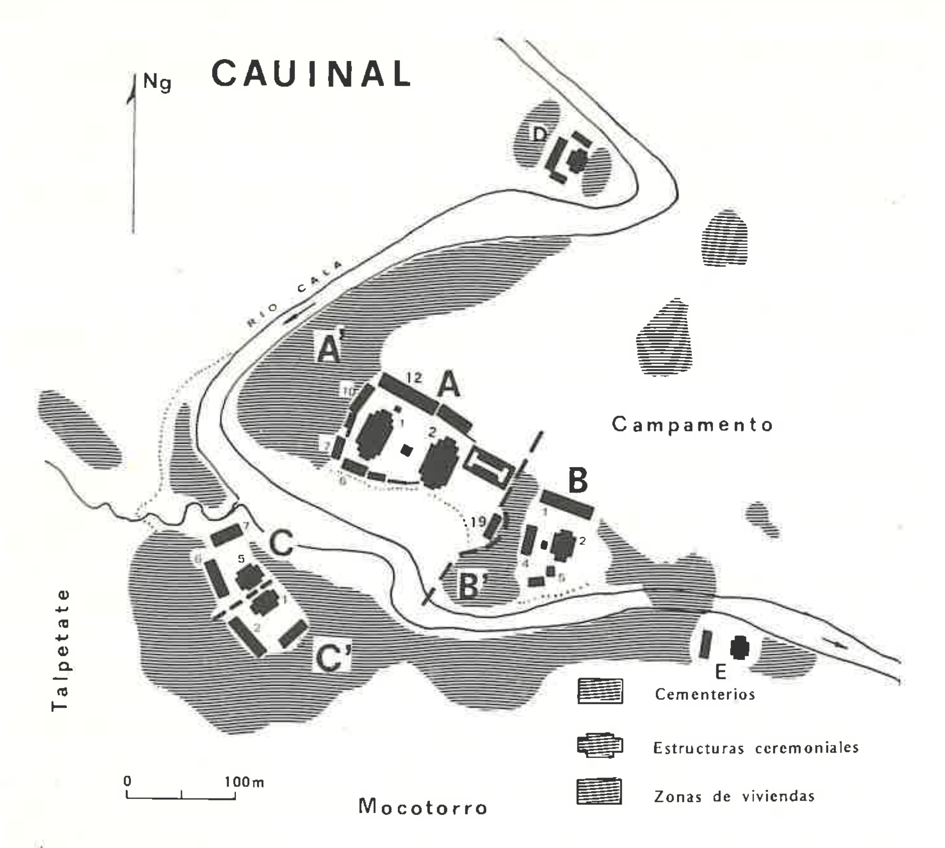


Fig. 26 — Plano de Cawinal.

cia del sitio, inmediatamente atrás de los centros mayores del plano de Rabinal, Cajyup y Chuitinamit (ó Tzak Pokoma), por el número, el tamaño de sus edificios cívico-religiosos y por la extensión de las zonas de viviendas correspondientes. Nuestra evaluación de más de 300 viviendas en solamente el centro correspondería a una población de aproximadamente 2,000 habitantes, número casi increíble en una zona reducida donde apenas pueden vivir ahora 10 familias campesinas.

Finalmente, siempre para la identificación de Cawinal, tenemos su datación tardía comprobada por la arquitectura y la cerámica. (Varios análisis de carbón 14 están en proceso).

Patrón de asentamiento

El centro comprende varios conjuntos de estructuras ceremoniales, cada uno con su grupo asociado de viviendas.

Al norte del río se hallan el grupo principal A y su zona residencial A' que incluye unas 170 viviendas así como el conjunto ceremonial B, rodeado de 45 viviendas. Este grupo incluye una pirámide-templo, una larga estructura (51 mts.) y otra más pequeña pero bastante elaborada (escalinatas, estuco, etc.) alrededor de una plaza con un pequeño altar central.

Al sur del río, hay sólo un conjunto ceremonial C, pero está constituido por dos conjuntos simétricos, cada uno comparable al grupo B. Alrededor, unas cien viviendas, que estaban invisibles cuando llegamos al sitio, ocupan la totalidad del plano.

Además de esos tres o cuatro grupos, encontramos centros menores siempre constituidos de por lo menos una pirámide-templo y una "casa larga". Esas estructuras son más pequeñas, es decir, el grupo D al norte, y al sur los grupos E, F y los sitios de Plan de Tierra Negra y de Chicruz, este último en la confluencia de los ríos Calá y Chixoy.

Esta organización podría corresponder más o menos a la descripción de Cawinal hecha por el Popol Vuh. El grupo mayor sería Chi Q'uix, Chi Chak podría ser el grupo B, y Jumeta Ja y Culba Cawinal los dos grupos al sur del río.

Los grupos pequeños D, E, etc. corresponderían a linajes menores, un poco aislados del *tinamit*.

El grupo A es imponente, con su pirámide de más de 10 mts. de altura soportando dos templos. La parte occidental del conjunto es de planta poligonal, con la pirámide mayor en el centro, la "casa larga" al norte (esta mide más de 60 mts.) y cuatro estructuras rectangulares con un edificio de piedra o de adobe que llamaremos "casas del consejo". Esas estructuras tienen la misma disposición pero son de varias dimensiones, siendo la más grande la estructura A-2 que hace frente a la pirámide mayor y sobrepasa de 5 mts. de altura.

Hay tres altares en la plaza, uno central en forma de diminuta pirámide; otro pequeño altar lateral y un tercero redondo, al pie de la escalinata central de la pirámide.

La parte este del grupo incluye el juego de pelota y una pequeña "casa del consejo".

La zona residencial del grupo A se extiende al norte, entre la colina caliza del Campamento y el río. En esta zona de 2 hectáreas, Marie-France Fauvet Berthelot sacó a luz más de 170 estructuras, a veces formando conjuntos de 3 a 10 plataformas alrededor de un patio. Hay 32 de esos conjuntos; el más grande contiguo al centro ceremonial, podría ser el "palacio", o sea la residencia del linaje principal.

Nuestras excavaciones en cada estructura no encontraron ninguna tumba ni ofrenda enterrada. Solamente había unas 20 urnas crematorias enterradas alrededor, además de los huesos quemados de un adulto, unas ofrendas sencillas como puntas o lascas de obsidiana, pequeñas cuentas y mosaico de turquesa, orejeras de concha y objetos de cobre "matados".

En el altar central encontramos una pequeña construcción de lajas formando una especie de caja que estaba llena de ceniza mezclada con huesos de pájaro. Tres cuchillos de pedernal y uno de obsidiana estaban depositados sobre el piso de estuco. Al principio pensamos que se trataba de una tumba que hubiera sido violada en una época de cambios drásticos en las costumbres religiosas, como aconteció a fines del período clásico tardío. Pero Dennis Tedlock llamó nuestra atención sobre la similitud de esta "ofrenda" y los altares de "costumbres" utilizados todavía en la región de Momostenango. Es probable que el altar central

de Cawinal contenga los restos de una ceremonia dedicatoria colocados en el cajón de piedras cuando se construyó el altar.

Sobre las costumbres funerarias de los habitantes de Cawinal, sabemos que los muertos de alto rango fueron quemados, posiblemente en el altar al pie de la pirámide mayor (Véase, Roman, 1594: Lib. III, Cap. VI, para la descripción de esta ceremonia), sus huesos colocados en una urna sencilla y enterrada al pie de la pirámide debajo de la acera. Parece que los niños estaban enterrados al pie de las plataformas de vivienda, también en urnas pero no cremados. A los adultos humildes o de menor rango, los llevaban a varios cementerios en las faldas de los cerros, al este (Campamento), oeste (Talpetate) y sur (Mocotorro), aprovechando las zonas del talpetate o arena volcánica más suaves. Cada sepultura, señalda por un grupo de piedras, contiene un adulto en posición sentada, sin ofrendas. Uno de los 4 esqueletos que sacamos a luz tenía una deformación craneana y mutilaciones dentarias.

DATACION E HISTORIA DE CAWINAL

Las riberas del río Chixoy y sus afluentes fueron pobladas desde el preclásico medio, como lo pudimos comprobar en varios sitios. Uno de ellos es Cawinal, al lado sur del río Calá, donde nuestros sondeos en el grupo C encontraron tiestos del período Preclásico a 3 Mts. de profundidad. Hay también un nivel protoclásico o clásico temprano, con sepulturas a 1 m. bajo el nivel de la plaza Esta ocupación temprana de Cawinal no se extendió al norte del río Calá.

Después de una pausa de 1,000 años Cawinal fue reocupado en una época tardía, probablemente durante la segunda parte del Postclásico tardío. Esta fecha correspondería a los datos etnohistóricos, entre el abandono de Jakawitz y la formación del reino quiché de Utatlán, hacia 1300-1400 D. C.

Pero esta ocupación tardía, que tal vez duró unos dos siglos, no presenta una verdadera continuidad. Las excavaciones han evidenciado en los tres grupos ceremoniales y también en algunas viviendas, la sucesión de dos fases de ocupación. La segunda coincide con la aparición de importantes cambios en la arquitectura, en la organización de los centros ceremoniales y probablemente también en las creencias religiosas.

Veamos las pruebas de esa evolución en el grupo A (Fig. 28) en lo que concierne a todas las estructuras, con posible excepción del juego de pelota. A veces las estructuras están totalmente transformadas como en el caso de A-2. A veces fueron solamente alargadas, sobrealzadas, o las dos cosas. Así agrandan la "casa larga" A-12 de casi 20 mts. y la flanquean de dos construcciones nuevas. La pirámide mayor es alargada de 6.50 mts. hacia el norte; añaden una escalinata en ambos lados y un nivel superior soportando dos templos gemelos que sustituyen el templo único de la primera fase.

Los dos altares de la plaza datan de la segunda fase, así como la totalidad de la estructura A-2, que reemplaza una estructura anterior, posiblemente una pirámide-templo que hacía frente a la pirámide mayor.

Esas transformaciones tienden a cerrar completamente la plaza mayor gracias a la construcción de edificios o de muros, imposibilitando la utilización de las cinco

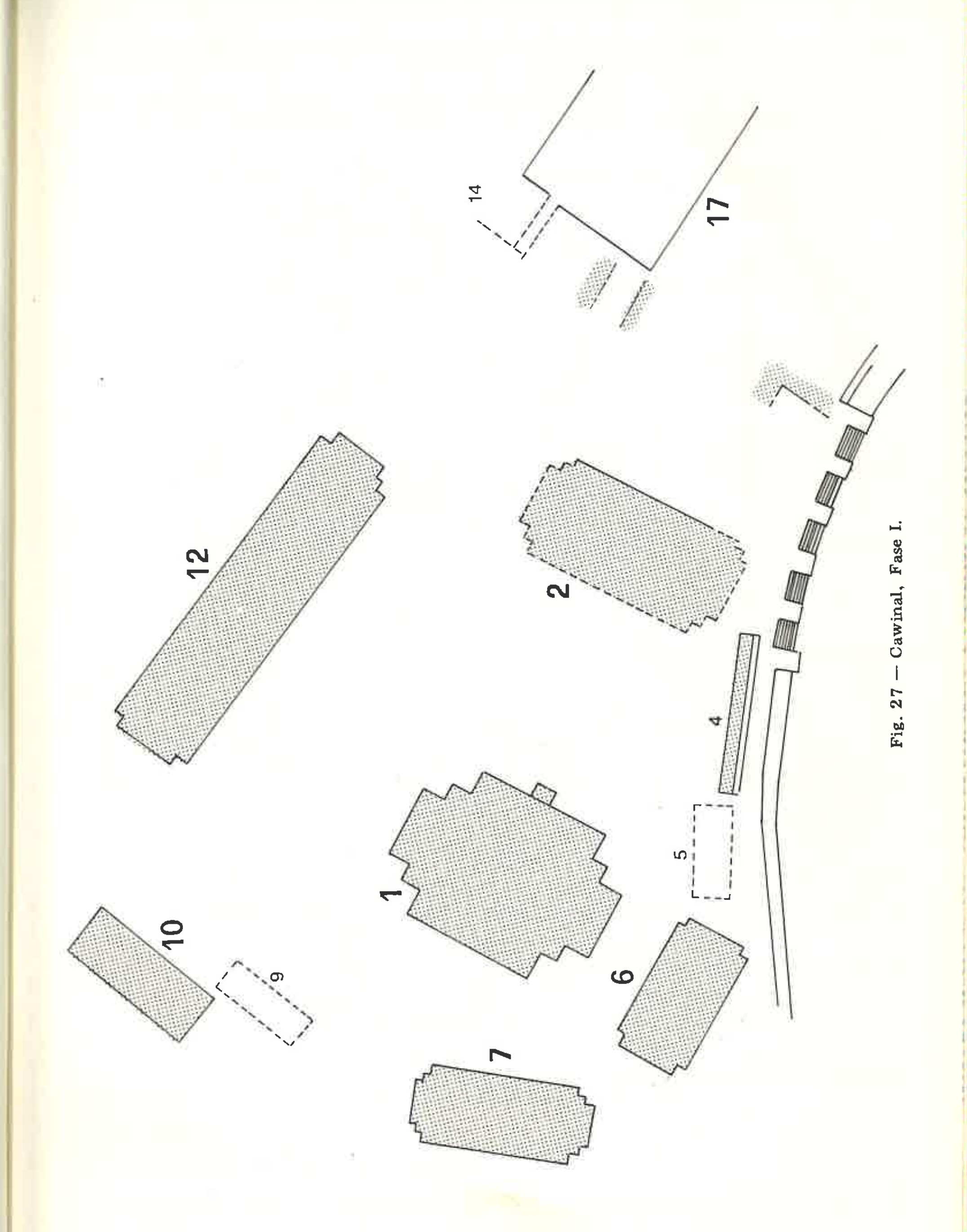


Fig. 27 — Cawinal, Fase I.

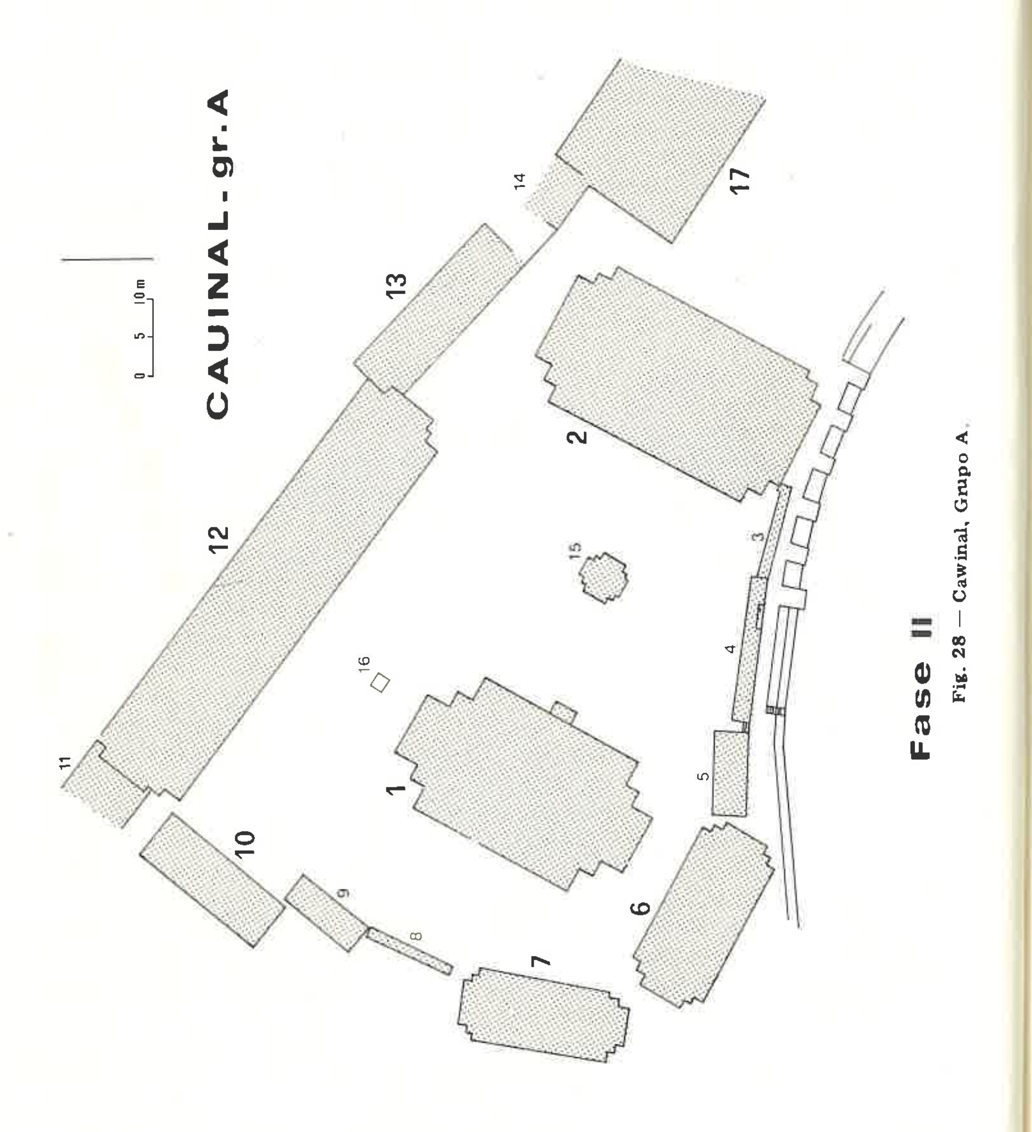


Fig. 28 — Cawinal, Grupo A.

grandes escalinatas que subían a la plaza, escalinatas sustituidas por una pequeña escalinata incorporada a los cuerpos escalonados del muro sur.

La evolución también es notable en la arquitectura:

En el material utilizado, dan la preferencia al tufo durante la primera fase y al talpetate durante la segunda.

En las técnicas de construcción, por ejemplo, cambian el modo de rellenar el núcleo de las estructuras. Las construcciones de la segunda fase son generalmente de inferior calidad y no han soportado el paso del tiempo.

En el estilo arquitectónico cambian varios edificios de la primera fase que tienen cuerpos superpuestos verticalmente con una parte superior saliente en "tablero" y con la pendiente general muy pronunciada y las gradas de las escalinatas tan angostas que no pueden ser funcionales. Estos rasgos desaparecen durante la segunda fase y los cuerpos forman escalones sin tableros, disminuyendo así la pendiente; las escalinatas son más accesibles, aunque siempre decorativas en tres de los cuatro lados.

En cambio no hay evolución en el estilo de las alfardas, siempre dispuestas en "talud" y en "tablero", ni en la organización de las superestructuras, que siempre tienen entre 4 y 8 pilares repellados de estuco con decoración policroma, un largo banco en forma de U y un pequeño altar empotrado en el centro del banco.

Hemos visto que durante la primera fase, el templo de la pirámide mayor es único y está hecho de bahareque. Durante la segunda fase hay dos templos gemelos con muros de piedra. El templo temprano fue quemado, lo que sugiere la imposición brutal del "orden nuevo".

Desafortunadamente no sabemos a qué deidades estaban dedicados los templos. Sin embargo, la casi totalidad de las efigies que adornan los incensarios recogidos son representaciones del dios maya del comercio Ek Chuah, con la nariz respingada. Según Carmack, Fox y Stewart (1975), el dios quiché Jakawitz, "el mensajero", es una manifestación del mismo dios que también era patrón del cacao y de las colmenas. Pensamos que Jakawitz era la deidad principal de Cawinal, por lo menos durante la segunda fase.

CONCLUSIONES

¿Qué podemos deducir de la existencia, en Cawinal, de esas dos fases de ocupación y de la evolución que reflejan?

Primeramente debemos notar que no hubo ningún cambio evidente en la cerámica. Eso, además de la permanencia de muchos rasgos arquitectónicos, implica cierta continuidad cultural entre las dos fases.

Hay tres hipótesis posibles:

1.- Si confiamos en las crónicas, este cambio podría corresponder a la llegada de los quichés a Chi Q'uix - Rabinal, y entonces tendríamos:

primera fase: los Ak'aab;

segunda fase: los quichés centrales.

Pero hemos visto que los tres o cuatro grupos ceremoniales ya existían durante la primera fase, lo que contradice el desarrollo progresivo del sitio descrito en el

Popol Vuh. Además, la ocupación quiché hubiera sido muy breve, pues tuvieron que salir de Ismachí antes del año 1400 D. C., lo que contradice también los datos etnohistóricos.

2.- La segunda hipótesis sugiere que el cambio correspondería a la llegada de los quichés y de los rabinaleb a la zona de Rabinal y a la conquista de Cajyup y de Chwitinamit sobre los pokomames, hacia el año 1300 D.C. Es decir que Cawinal hubiera sido un sitio pokomam antes de ser conquistado por los quichés.

Esta hipótesis, aunque apoyada por la semejanza existente entre los tres grandes sitios (el grupo A de Cawinal es una réplica casi exacta del grupo mayor de Chwitinamit) no toma en cuenta la existencia de los Ak'aab y su soberanía sobre la cuenca del río Negro.

3.- La tercera hipótesis, que corresponde a la opinión de Carmack (comunicación personal) considera este episodio de Cawinal, referido en el Popol Vuh, como una demostración simbólica de los vínculos que existían entre los quichés centrales y los Ak'aab del Chixoy: "la mudanza a Cawinal por algunos quichés refleja, sencillamente, una alianza de confederados tempranos, y Cawinal aparentemente mantiene su posición superior en la relación" (Fox, 1978: 250). Sin embargo, las precisiones del texto etnohistórico no parecen comprobar tal teoría; tampoco dejan pensar que los Ak'aab tuvieron supremacía sobre los quichés centrales.

Debemos confesar que ninguna de las tres hipótesis es satisfactoria, aunque nos inclinamos por la segunda. Hay que esperar futuras excavaciones que nos proporcionen más datos para resolver este problema. Es muy probable que pondrían en evidencia la misma evolución en Cajyup, en Chwitinamit-Rabinal y posiblemente en los sitios tardíos de la cuenca del Chixoy entre Cawinal y Sacapulas. Se trataría pues, no de un fenómeno local relacionado con una peripecia de la historia quiché, sino de una evolución general de la región, tal vez relacionada con la expansión de los quichés centrales en el siglo XIV.

LAS INFLUENCIAS MEXICANAS EN EL ALTIPLANO DE GUATEMALA SEGUN LA ARQUEOLOGIA DEL POSTCLASICO TARDIO

Por: Carlos Navarrete

Resumo aquí, con algún agregado menor, un trabajo amplio que di a conocer en un estudio anterior, de modo que nada más enlisto los rasgos presentados, deteniéndome en los motivos del estudio y en las conclusiones.

El marco cronológico que nos sirvió de base lo señalan las siguientes fases arqueológicas: *Xinabahul* para Zaculeu, *Yaqui* para Zacualpa, *Medina* en el Valle de Almolonga, *Chuitinamit* en el lago de Atitlán, *Chipal* 3 para la cuenca del Chixoy y *Chinautla* para el Valle de Guatemala.

Es pertinente aclarar que el término "mexicano" lo reducimos únicamente al postclásico tardío, al momento en que los mexicas o aztecas –gente de habla náhuatl– se imponen en su territorio básico, y se deja sentir su influencia en otras latitudes a través del comercio. En esta época culmina el estilo o los estilos conocidos como Mexica, Tlaxcala, y Mixteco-Puebla. Creo que para épocas más antiguas es preferible, en arqueología, hablar de "influencias del centro de México" y dejar lo mexicano en su sitio histórico justo.

Precisamente por la confusión, que ha hecho sinónimos la procedencia del Centro de México y el término "mexicano", es que hemos tomado –dada la importancia que tiene– el ejemplo de Thompson, quien usa así el período tolteca mesoamericano para explicar todo el postclásico maya, sin tomar en cuenta las influencias finales de los verdaderos mexicanos. Dice Thompson (1957: 54-58):

> *"Sabemos que política y sociológicamente hubo un período en el área meridional, lo mismo que en la septentrional, durante el cual las innovaciones mexicanas en los terrenos políticos, religiosos y sicológico fueron adaptadas a las normas de comportamiento entre los mayas.*
> *Luego brota una sociedad urbanizadora, al par de belicosa, cuyas raíces se encuentran en México. A continuación, el patrón de cultura maya tiende a reafirmarse y se modifican los conceptos y deidades de origen mexicano o se les abandona totalmente.*

En otro trabajo el mismo Thompson (1959: 125) amplía estos conceptos:

"Lo mismo que los chinos, los mayas parece que fueron eficientes en el fenómeno de la absorción y adaptación, en términos de su propia cultura, de las ideas y conceptos extraños. Y así como después han "mayizado" el cristianismo, combinando conceptos de éste con los suyos propios, del mismo modo supieron hacer mayas, por así decirlo, a sus conquistadores mexicanos y a la religión que éstos les habían llevado...

Hasta donde podemos afirmarlo, estos conquistadores mexicanos, o mexicanizados, poco a poco se fueron transformando en mayas de Yucatán, tanto en la lengua que hablaban como en su aspecto, reteniendo solamente aquel orgullo que se originaba en su descendencia de guerreros mexicanos. Lo propio ocurrió en los altos de Guatemala, ya que en la época de la conquista española las familias quichés y cakchiqueles que tenían el poder en sus manos eran en realidad mayas, pero reclamaban la dignidad que les daba el hecho de que sus ancestros habían llegado de Tula.

ELEMENTOS MEXICANOS

La siguiente lista de elementos intenta demostrar que, por el contrario, en las últimas fases arqueológicas del área maya meridional se manifiesta una serie de rasgos materiales de cultura procedentes de México, que estaban modificando el gusto y la mentalidad de los mayas de acuerdo con la hipótesis que más adelante expondremos. Los ejemplos siguientes son únicamente los que aporta la arqueología.

Arqueología

1. Carácter defensivo de los centros ceremoniales.
2. Doble templo sobre plataforma sencilla.
3. Banqueta altar.
4. Doble escalinata.
5. Base en talud de los muros de las superestructuras.
6. Juego de pelota cerrado.
7. Estructuras circulares o semicirculares dedicadas a la deidad del viento.
8. Alfardas con remate vertical, bloque o "dado".
9. Bloque de sacrificios al frente de los templos.
10. Altar-plataforma.
11. Pintura mural en recintos ceremoniales. Lo importante son los diseños totalmente de estilo mexicano-mixteca, como los del Templo 2 de Iximché, o los de Utatlán dados a conocer por Carmack (1979: 130). Por estos ejemplos pensamos que los códices o pictografías que sabemos tenían, también debieron haberse realizado dentro de este estilo.



Fig. 29 — El mono, pintura mural hallada en Utatlán.

PINTURA EN ABRIGOS O ROCAS

Señalamos una cadena de pinturas que principian en la Peña del Encanto en Tehuantepec, siguen al cerro Naranjo en Chiapas, y las del lago de Ayarza en el oriente de Guatemala.

Escultura

1. Una de las variantes de las llamadas "figuras de brazos cruzados".
2. Relieves y grabados. Aplicamos el mismo concepto que para la pintura mural.
3. Algunas esculturas sueltas. como la serpiente de Pazaco o el Chac-mol de Tazumal.

Cerámica

Se encuentran cerámicas evidentemente importadas como Azteca III-IV, Mixteca-Puebla y figuras de Xipe; y otras que siendo locales demuestran francas influencias de México, como las vasijas Tlaloc y las de cráneo-efigie, y ciertas formas de braseros, incensarios o algunos diseños de la decoración.

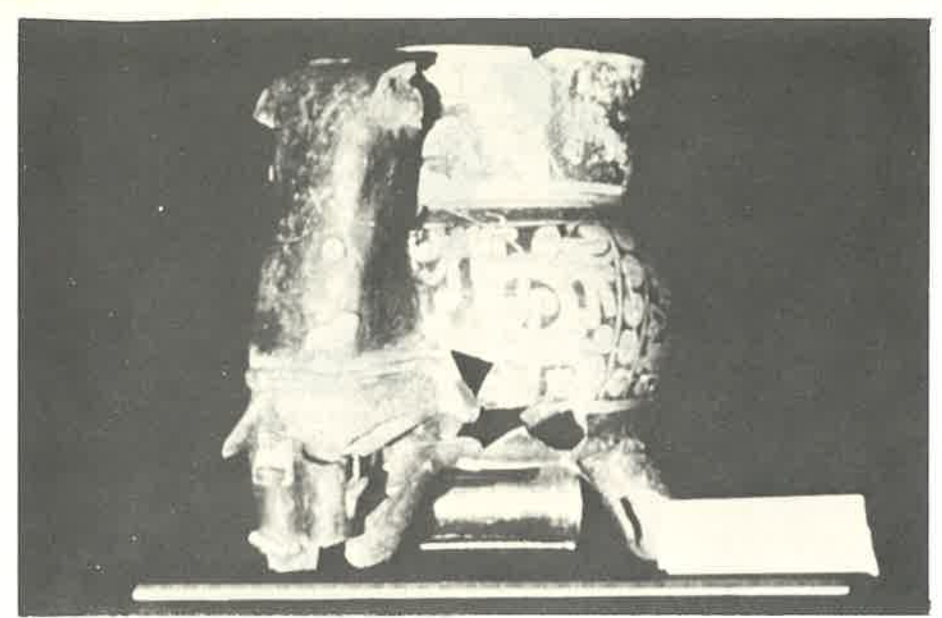


Fig. 30 — Jarro mexicano encontrado en Utatlán.

Turquesa
Grabados en hueso

Con diseños como los descritos en la pintura mural y los relieve y grabados en roca. Percutores musicales en huesos largos, del tipo de los Omichicahuaztli. Banda celeste como decoración.

Metal

A los ejemplos dados, principalmente la diadema de Iximché y la mariposa en tumbaga laminada de Zaculeu, habría que agregar los pendientes con la figura de dos caballeros-águila encontrados en Utatlán.

Ciertas prácticas funerarias y de sacrificio humano..

DISCUSION

La lista de elementos presentada no es tan categórica como parece enunciarlo el título de este trabajo. Por el contrario, fuera de los rasgos arquitectónicos, con ejemplos en sitios cada vez más numerosos, el resto de la lista es fácilmente cuantificable. Pero esta aparente limitación, en vez de restringir nuestra idea, puede constituir una base de apoyo si juzgamos el contexto social en donde aparecen.

Para ello es necesario retornar a Thompson (1957) en su ya clásico intento de reconocimiento del área maya meridional:

El período de absorción mexicana (de 1204 a 1540 de la era cristiana) es aquel en el cual las influencias mexicanas se van atenuando gradualmente. Se reafirman las actitudes mayas, y las familias principales mayas de Yucatán y de Guatemala llegan a ser mayas en lenguaje y apariencia, en tal grado que en la época de la Conquista quedaba muy poco de lo mexicano, salvo la tradición de una ascendencia tolteca. Como ejemplo podemos mencionar algunas innovaciones sociales y religiosas de profunda importancia, como las órdenes militares mexicanas de jaguares y águilas de las cuales apenas sí queda recuerdo en Yucatán, no obstante que sus símbolos se hallan cubriendo todos los edificios de los itzaes en Chichén Itzá. De un modo parecido, el culto de Quetzalcoatl perdió tanto terreno, que los mayas en nuestros días no saben nada acerca de una deidad con figura de serpiente emplumada. En el área meridional la nacionalización de las ideas foráneas de procedencia mexicana quizá haya seguido un proceso más lento (las órdenes de jaguares y de águilas duraron hasta el fin), pero ello puede haberse debido a la presencia de grupos mexicanos (los pipiles) que se hallaban esparcidos por la vertiente del Pacífico en el sudeste de Guatemala y de El Salvador vecino así como a lo largo del valle del Motagua en el nordeste de Guatemala.

En su *Grandeza y Decadencia de los Mayas* volvió a expresar esta idea al hacer su sinopsis de la historia de los mayas. Aquí Thompson (1959) explica el sentido que le da al término "mexicano": "En este libro la palabra mexicano es un término general que emplearemos para designar las culturas no mayas (excepto la zapoteca) de México...."

Como dijimos al principio de este ensayo, el no hacer una clara diferencia entre los dos momentos básicos del postclásico, nos ha llevado a un punto en que suelen confundirse lo particular de la época tolteca con las realizaciones de los verdaderos mexicanos, mexicas o aztecas. Si aún en los valles centrales de México, donde es notoria la continuidad de rasgos de uno a otro momento, se hace necesario diferenciarlos por problemas cronológicos y de diversa índole, para la zona maya no es menos urgente el intentar definirlos. Por esta razón insistimos en llamar mexicanas únicamente a las influencias emanadas del territorio básico dominado por los aztecas, incluyendo la región Mixteca, tal y como lo sugirió Smith (1955).

Dándole ese ámbito espacial y temporal al problema no estamos olvidando rasgos que introdujeron aquellos grupos de habla náhuat, que en forma paulatina se fueron posesionando de tierras de las vertientes del Pacífico con algunas penetraciones tierra adentro, posiblemente desde la etapa final del clásico tardío.

Pero así como es aceptable que ciertos rasgos perduraran o se integraran con conceptos locales, y que otros desaparecieran totalmente, también debemos aceptar que una nueva forma de penetración cultural estaba ocurriendo durante el postclásico tardío, con absoluta independencia de aquella migración náhuat comúnmente llamada pipil.

EVIDENCIAS DEL FENOMENO DE MEXICANIZACION

Podría argumentarse en contra de nuestra lista tentativa, que únicamente es un

conjunto de muestras aisladas de un estilo artístico general, de moda en aquella Mesoamérica. Pero me parece que dadas las condiciones políticas del momento, el foco de donde irradiarían tales rasgos lo poseía el pueblo que controlaba las principales rutas de comercio y conservaba su hegemonía de paso por medio de guarniciones militares.

Tal foco, centrado en Tenochtitlán, hacía sentir su presencia hasta las tierras cacaoteras de Soconusco, donde mantenía la guarnición de Huehuetán. Sabemos, además, que desde 1498 el tlatoani Ahuitzotl había llevado sus conquistas hasta Ayutla, ya en territorio maya. De ahí que las influencias culturales aztecas estuvieran infiltrándose desde la vecindad de los señoríos independientes de esta fracción del área maya. Influencias que si bien no habían logrado aun penetrar en la masa de la población, sí lo estaban haciendo en algunas capas sociales más permeables. Así lo sugirieron los datos arqueológicos: las pinturas murales del Templo 2 de Iximché se descubrieron en el recinto más importante del sitio, en el edificio que contiene el bloque de sacrificios. Procedentes de la misma estructura arquitectónica, los objetos funerarios del Entierro E 27-A –diadema de oro, brazaletes–, solamente pudieron haber pertenecido a un personaje de alta jerarquía, tal como piensa Guillemín al identificarlo como uno de los gobernantes que menciona el Memorial de Sololá. De modo que la tónica mexicana está presente dentro de la élite social y religiosa.

O sea que la mayor parte de nuestros rasgos corresponde a una ideología que estaba penetrando a través de la capa social dirigente, misma que controlaba el sistema tributario y el comercio, donde entraban en función pochtecas y embajadores políticos. En 1510 envió Moctezuma II una embajada a Iximché, la que Recinos interpreta que fue "probablemente para comunicar a los reyes los temores que abrigaba por la presencia de los españoles en las islas de las Antillas", aunque el Memorial, en la página 17, únicamente consigna el hecho sin especificar la razón.

Y no tenemos por qué pensar que tal embajada fue única, si recordamos que los comerciantes mexicanos llegaban hasta puntos alejados de Centro América, y que para lograr la franquicia de paso tendrían que haber mantenido alguna forma de relación con los gobernantes mayas.

Habría que preguntarse también qué grado de conocimiento tuvieron los mayas de sus incómodos vecinos, quienes sí se afanaban en discernir el potencial económico de sus territorios sujetos como lo señala la *Matrícula de tributos* –indudable copia de un códice prehispánico–, donde se anotaron todos los productos de importancia de la faja costera del Soconusco. Para realizar la lista, que es un documento de geografía económica, se necesita invertir cierto volumen de energía social, que en términos de política solamente le es costeable a una sociedad que finca su hegemonía en la apropiación de bienes ajenos, lo que equivale a no detenerse en contemplaciones cuando peligran sus intereses. Transcribo a Chapman (1957) por la posible explicación de la irrupción azteca al Soconusco:

> *"No está claro cómo se realizó la conquista de Soconusco, pues mientras Sahagún dice que fueron los pochteca, Tezozomoc atribuye el hecho a las tropas aztecas y relaciona a los mercaderes con tal conquista solamente en lo relativo a que la matanza de ellos en Xoconusco fue la causa de la represalia azteca. De cualquier manera, los fértiles campos de cacao por lo cual ese lugar era renombrado, debieron haber ejercido una gran atracción".*

Igualmente atractivas eran las tierras situadas más al sur de las que seguramente los mexicas conocían el potencial nativo: variados objetos de alfarería, cueros, astas de venado, colmillos de manatí y de otros animales, pieles, maderas, frutos diversos, principalmente las extensas plantaciones de la costa. La sal marina debió ser renglón importante, lo mismo que la que se extraía de vertederos de agua salobre, como las que todavía se explotan en Zacapulas y San Mateo Ixtatán, en el occidente de Guatemala, y las de Iztapa, en los altos de Chiapas. La obsidiana del altiplano guatemalteco y el jade de la región oriental eran sumamente apreciados, al igual que las plumas de quetzal y cotinga, u otros pájaros famosos por su colorido. También contarían las diferentes regiones manufactureras de mantas de algodón y textiles finos, así como las calabazas decoradas por medio de *nije* o *axe*, insecto que produce cierta grasa con la que se recubre la superficie logrando un aspecto de laca.



Fig. 31 — Cosecha de sal en Sacapulas.

Cabe mencionar también otros productos menores, como conchas y caracoles, una especie de incienso llamado *pom* o copal, y el colorante rojo extraído de la cochinilla. Un producto importante aportado por los altos de Chiapas lo fue el ámbar, resina vegetal fósil que en Mesoamérica se encuentra únicamente en los yacimientos de Simojovel.

La sujeción del área maya meridional las hubiera dado a los aztecas el control de otras rutas comerciales perfectamente establecidas: el camino por la costa hacia

Centro América hubiera quedado expedito, lo mismo que las veredas que subían al altiplano para luego descender a las grandes vías fluviales –Grijalva y Usumacinta– que conducían al Golfo, así como el control de las cuencas del Motagua y Polochic, que se dirigen al golfo de Honduras y al lago de Izabal. Incentivos éstos que no podrían haber pasado desapercibidos por el ojo avisor de los pochtecas y de los embajadores de los que tenemos noticias.

Por todo ello me parece que estamos frente a un fenómeno de mexicanización de los pueblos mayas, a manera de preámbulo preparatorio para una intervención más violenta que interrumpió la conquista española.

Lógica relación entre un verdadero estado expansionista con otros más débiles y divididos como parece se encontraban los mayas de principios del siglo XVI.

Intentos de lo que en nuestros días se llama colonización cultural de parte del que exporta intereses económicos, y junto con ellos impone su modo de vida, sus dioses, sus mitos y su filosofía.

Sin querer transplantar una forma actual a hechos del pasado, pienso que el conjunto de elementos materiales que he presentado son la expresión de lo que podríamos llamar "las vísperas" de una expansión azteca hacia el sur.

CHISALIN: UNA COMUNIDAD ILOCAB QUICHE DEL SIGLO XVI

Por: John M. Weeks

Desde su comienzo en 1977, el Proyecto Quiché del Instituto de Estudios Mesoamericanos ha comprendido varios programas integrados de investigación arqueológica, etnohistórica y lingüística, en torno a la consideración de los orígenes y desarrollo del estado prehispánico quiché maya. Arqueológicamente éste ha incluido un extenso reconocimiento sistemático regional y excavaciones exploratorias en el centro regional de K'umarcaaj, como también el área de Santa Rosa



Fig. 32 — Excavaciones arqueológicas en el sitio de Chisalín.

Chujuyup. En unión con estos programas se ha utilizado la perspectiva histórica para el estudio de las ruinas de Chisalín, del siglo XVI. El objetivo principal de este programa de excavaciones ha sido un intento de verificar la posibilidad metodológica mediante la cual se prueben formalmente algunas hipótesis etnohistóricamente derivadas, concernientes a la organización de la comunidad prehispánica quiché-maya.

Este ensayo es un informe preliminar, tentativo y esencialmente descriptivo de las excavaciones del Proyecto Quiché, llevado a cabo en Chisalín entre 1977 y 1979.

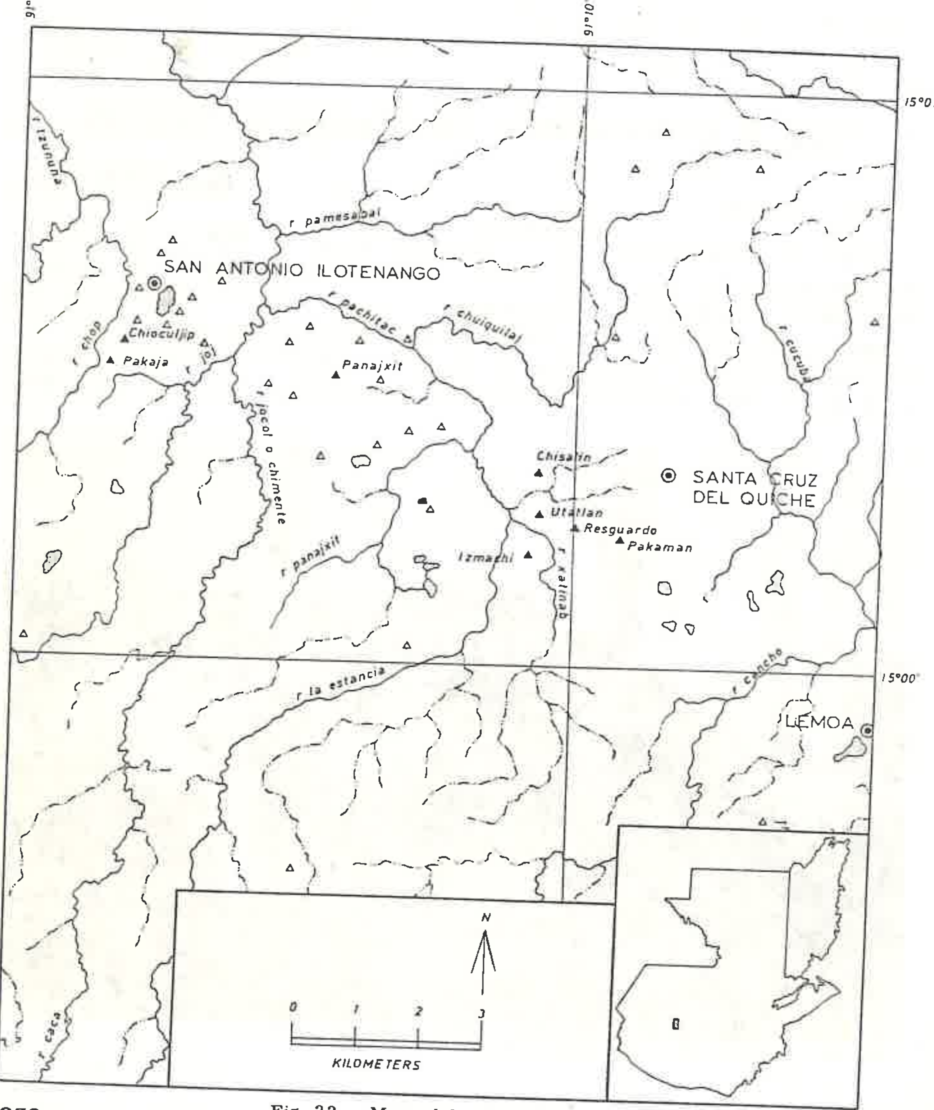


Fig. 33 — Mapa del valle quiche

LOCALIZACION Y AMBIENTE FISICO

Chisalín está localizado a una altitud norte de 15°01'15" y longitud oeste de 91°10'18" en la parte occidental de la depresión montañosa conocida como Valle Quiché. Las ruinas quedan aproximadamente a dos kilómetros al occidente del municipio de Santa Cruz del Quiché, y a unos 500 metros al norte del sitio de Utatlán (véase el mapa). El suelo de este valle es amplio y está cortado al occidente por el río Pachitac, un tributario del río Chixoy-Negro-Usumacinta, y al oriente por las cabeceras de desagüe del río Motagua. Al norte emergen gradualmente las faldas montañosas de la Sierra de Chuacús y al sur, la superficie está cortada por profundos barrancos. La elevación del valle en la vecindad de Chisalín se aproxima a los 2,000 metros de altura sobre el nivel del mar. Actualmente la superficie está cubierta de grama silvestre, ocasionalmente con grupos de pino y de roble perpetuos.

El área propiamente arqueológica está confinada a un pequeño espolón, como península, rodeada en tres lados por barrancos profundamente erosionados que convergen hacia el norte y el occidente hasta formar un cuello estrecho de unos cuatro metros de ancho, sobre los cuales es posible el acceso hacia una masa grande de tierra, designada como el *paraje* de Chicorral. Esta área periférica también contiene varios grupos de montículos más pequeños. Para alcanzarla desde cualquier otro lado hay que efectuar un difícil ascenso por la pared del barranco. El terreno sobre la cumbre es generalmente plano, con pendientes graduales hacia el sur y el este. La diferencia de elevación entre la cima y la base del lado más profundo es de más de 100 metros.

El área confinada por los barrancos cubre aproximadamente 35.000 m.^{2}, en donde varias construcciones están compactamente agrupadas (Fig. 1). El tamaño pequeño del sitio y su defensa natural le proporcionan una prominencia aislada, típica en la mayoría de los centros fortificados del Período Postclásico Tardío en la región.

Además de su localización, los habitantes de Chisalín, tuvieron acceso a un suelo moderadamente bueno, con clima templado y cantidades de tierra laborable. El Riachuelo Chuiquilaj y el río La Estancia se localizan al suroccidente de las ruinas. Durante la mayoría del año ambos ríos acarrean un suministro de agua relativamente abundante. El lecho de estos ríos proporciona pedrejón, cascajo y arena, los cuales fueron fácilmente recogidos durante la estación seca, cuando el nivel de las aguas asciende lo suficiente para exponer los lechos de grava y los bancos de arena. En las faldas de la Sierra de Chuacús, se encuentran otros materiales de construcción tales como piedra pómez, tufo y riolita. La ceniza volcánica usada en forma consistente en el relleno de las estructuras, evidentemente fue obtenida despegándola de la superficie de los barrancos. La Sierra de los Cuchumatanes, esencialmente un macizo de piedra caliza, constituyó un proveedor de cal usada en la manufactura del estuco; el adobe usado también en las estructuras, probablemente fue extraído de los depósitos de barro que yacen próximos a la superficie a lo largo de Chicorral.

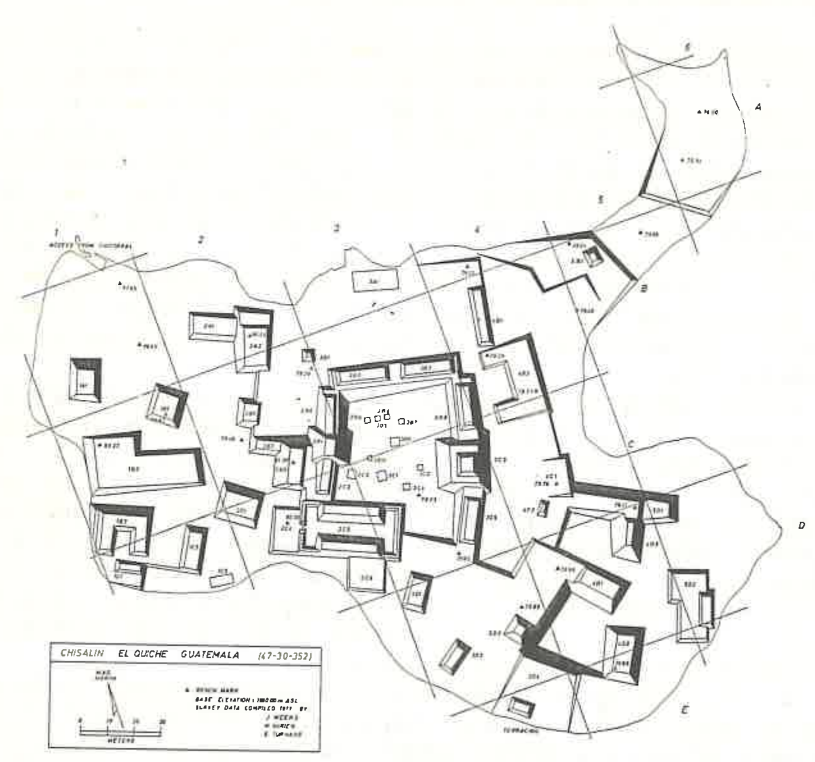


Fig. 34 — Plano del sitio de Chisalín.

ETIMOLOGIA Y PREVIA INVESTIGACION ARQUEOLOGICA

Aunque el origen del nombre de la finca y del sitio Chisalín es desconocido, la identificación del nombre del lugar prehispánico parece ser relativamente clara. Los documentos tempranos, usualmente los títulos de tierras, indicaban una fuerte asociación de la comunidad actual de San Antonio Ilotenango con la comunidad prehispánica Ilocab-Quiché. Uno de estos, escrito en 1542, menciona a Don Pedro Chilocab de San Antonio Ilotenango y fue firmado por Don Pedro Gómez Ilocab Rokche de San Antonio (*Título Nijaib* 1973: 349-52). Otro, escrito en 1558, fue firmado por uno de los señores de Santa Cruz del Quiché, llamado Don Juan Pérez Chi Ylocab de San Antún (*Título Nijaib* 1957: 115).

Sobre la base de estos documentos y asociaciones similares, particularmente en el archivo parroquial de San Antonio Ilotenango, Carmack (1968) supuso que el centro prehispánico Ilocab-Quiché estaba probablemente localizado en, o cerca de San Antonio. Sin embargo, recientemente este punto de vista fue modificado con base en el hallazgo de un documento temprano de título de tierra, con fecha de 1601, el cual describe la localización de un pequeño cerro llamado *Mucwel*, y el centro Ilocab-Quiché ha sido firmemente asociado con las ruinas de Chisalín

(Carmack 1979: 279).

El nombre específico del lugar dado en los documentos para el centro prehispánico Ilocab-Quiché es variable y comprende *Mukwis Ylocab (Título C'oyoi* 1973: 292) y *Mukwuitz Chi Ylocab (Título Tamub* 1957: 45). Carmack (1979: 315) sugiere una posible etimología de "lugar mágico de los Ilocab" y Edmonson (1965: 75) da *muq vitz Chi Ylocab* como "pico oculto en Ilocab".

Las ruinas de Chisalín, aunque conocidas por más de un siglo, han sido materia de pocos estudios arqueológicos sistemáticos. Quizá la referencia más temprana publicada sobre el sitio fue hecha por el arquitecto francés César Daly, quien se refirió a tres sitios en la vecindad de Utatlán (1865: 151). Que uno de estos fuera Chisalín es ciertamente una probabilidad razonable. Charles Etienne Brasseur de Bourbourg visitó Utatlán entre 1859 y 1860 y escribió más tarde lo siguiente:

> *"... sobre otra meseta, al norte de Utatlán, se hallan las ruinas de Ilocab, con una entrada particular" (1972: 420).*

Igualmente, Alfred P. Maudslay estuvo durante el mes de enero de 1887 en Utatlán, revisitó el sitio para un estudio adicional durante 1895-1896 y más tarde publicó un plan esquemático del sitio, evidentemente basado en la versión temprana de Rivera y Maestre (1834), en el cual los restos de las estructuras están indicados en la localidad próxima de Chisalín (1889).

A principios del siglo XX, Chisalín fue brevemente descrito por Juan de León, un maestro local de escuela de Santa Cruz del Quiché, quién publicó un mapa del área de Utatlán con varios montículos localizados en Chisalín. Estas ruinas fueron designadas como Pilucab (1945) y descritas como un barrio al norte de Utatlán (1955: 74), apreciación similar hecha más tarde por Guillemín (1958: 21).

Carmack examinó el sitio en 1971 y compiló un plan preliminar del lugar, el

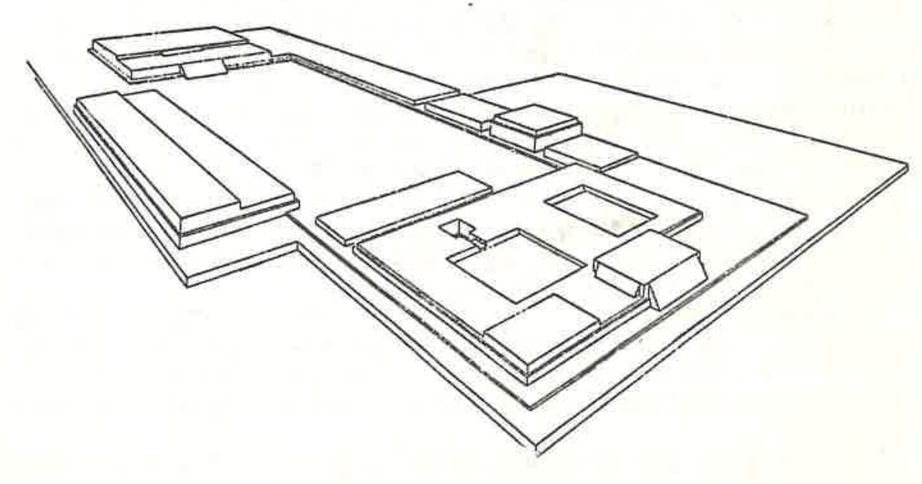


Fig. 35 — Dibujo de la reconstrucción de un agrupamiento residencial.

cual fue modificado más tarde y subsiguientemente publicado por Fox (1978: Fig. 2). Con excepción de un intenso saqueo en años recientes, el único programa conocido de reconocimiento superficial en Chisalín fue llevado a cabo por Dwight Wallace de la Universidad Estatal de Nueva York, Albany, en el verano de 1972. Estas investigaciones consistieron de una serie de trincheras exploratorias hacia el interior del patio entre las Estructuras 1B-3 y 1C-1 y en el lado oriental de la Estructura 3D-4.

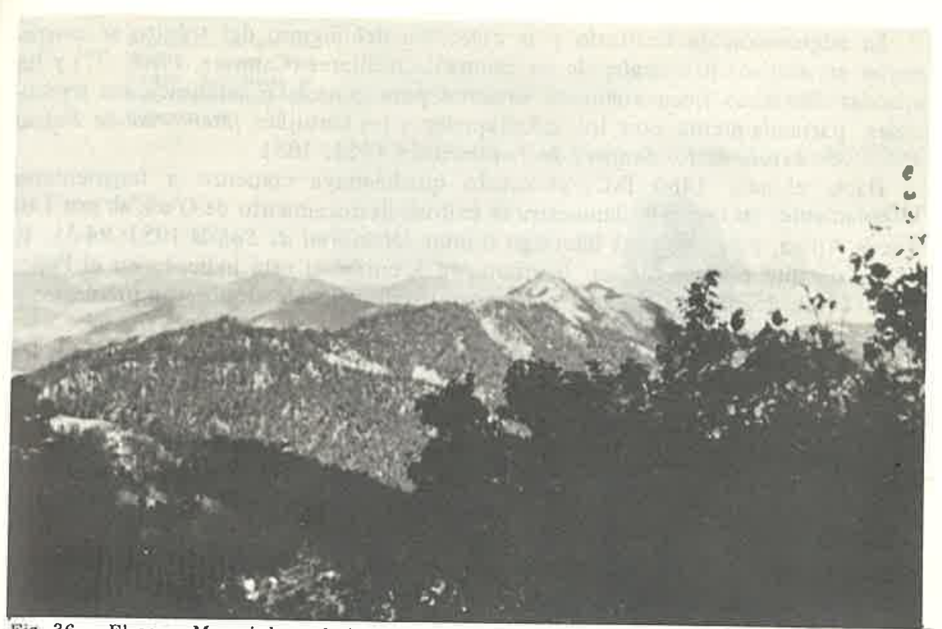
HISTORIA CULTURAL DE ILOCAB-QUICHE

Aunque existe muy poca documentación etnohistórica de primer orden, específicamente sobre Ilocab-Quiché, puede postularse un esquema sintético de desarrollo, basado en las descripciones tempranas de otros grupos quiché-mayas. La historia tradicional formal quiché-maya describe la intrusión de una élite hablante de nahua, la cual ejerció un control extraordinario sobre los nativos quichés de las tierras altas y eventualmente estuvo asimilada por ellos. Carmack (1979: 70) fecha hacia el año 1250 D. C. la entrada de estos grupos, probablemente relacionados con la hipotética expansión putun desde el área Tabasco-Veracruz del sur de México, propuesta por Thompson (1970). Estos grupos desempeñaron un factor significante en la transformación de la configuración cultural que fue observada tres siglos más tarde por los españoles. Esta transformación se destacó por 1) una forma de organización política en la que predominaron los rasgos derivados del México central, 2) una serie de innovaciones religiosas, también derivada del México central y 3) un mayor contacto con las tendencias interregionales, a través de la participación en un comercio de larga distancia (Carmack 1968: 71).

Los documentos sugieren que después de la penetración en las tierras altas, por el sistema de drenaje del Usumacinta, y su establecimiento intermitente en Chixpach, Chiq'uiché y Chipixab, tres de estos grupos se habían establecido hacia el año 1300 D. C. al sur del Cerro Mamaj en la Sierra de Chuacús, cerca de Santa Rosa Chujuyup (Carmack 1978: 76). Uno de estos tres grupos, el Ilocab Quiché, se estableció en Uquin C'at y juntamente con los Nimá y los Tamub Quiché formaron una sola entidad política (*Popol Vuh* 1947: 76; *Título de los Señores de Totonicapán* 1953: 170). Los nombres de los cinco grupos descendientes Ilocab Quiché en Uquin C'at fueron *Chiyatoj, Chiyatziquin, Chipel Camujel, Yolchitum* y *Yolchiramak'* (*Popol Vuh* 1947: 192; *Título C'oyoi* 1973: 287; *Título Nijaib* 1957: 104-105; *Título de los Señores de Totonicapán* 1953: 70). Evidentemente estos linajes estuvieron organizados negligentemente y pudieron estar coordinados por una división dual (Carmack 1979: 172).

Las tempranas campañas de ofensiva militar fueron conducidas por los Nima, los Tamub y los Ilocab-Quiché primordialmente en la región de Rabinal (Carmack 1968: 76) y a la conquista siguió un control político, con administradores que se establecieron en los territorios subordinados (*Popol Vuh* 1947: 250; *Título Tamub* 1957: 55-61).

Probablemente a causa del crecimiento de la población los tres grupos quichés abandonaron sus asentamientos en la Sierra de Chuacús, durante el reinado de C'onaché y hacia el año 1375 D.C. se reinstalaron en Chi Ismachí, cerca de Santa


Fig. 36 — El cerro Mamaj, legendario asentamiento de los antepasados quichés.

Cruz del Quiché (Carmack 1965: 33). C'otujá sucedió en el reinado a C'onaché y las actividades militares se expandieron. Cuando los grupos Nimá y Tamub-Quiché intentaron expandir su base territorial, presumiblemente a expensas de los Ilocab, el *Popol Vuh* (1947: 240) narra que:

> *"... comenzó la guerra por parte de los de Ilocab, quienes quisieron ir a matar al rey Cotuhá, deseando tener solamente un jefe suyo... Pero su envidia no les dio resultado contra el rey Cotuhá, quien cayó sobre ellos antes que los de Ilocab pudiesen darle muerte al rey."*

Después de la insurrección de los Ilocab, los Nimá Quiché asumieron el dominio político sobre los Ilocab y evidentemente sobre los Tamub (*Título de los Señores de Totonicapán* 1953: 186).

Con el ascenso de K'ucumatz hacia el año 1400 D.C., el centro político Nima Quiché fue restablecido en K'umarcaaj y mientras los Tamub aparentemente permanecieron en Chi Ismachí, los Ilocab Quiché bajo la hegemonía de Chibul Cwi se cambiaron a Mukwitz Chi Ilocab (*Popol Vuh* 1947: 242; *Título Tamub* 1957: 45).

Durante el reinado de K'ucumatz, y más tarde bajo el de Q'uik'ab, el estado quiché-maya alcanzó su máxima expansión territorial.

Excepto las campañas en las regiones de Sacapulas y Huehuetenango, hacia el año 1470 D.C. la expansión se encaminó primordialmente hacia las tierras altas meridionales, desde Quezaltenango y el lago de Atitlán hasta las tierras bajas de la costa del Pacífico (Véase Carmack 1965: 221-25, 263-303, para una discusión de la geografía política quiché).

La adquisición de territorio y la colección del ingreso del tributo se convirtieron en motivos principales de las campañas militares (Carmack 1968: 77) y las alianzas dinásticas frecuentemente sirvieron para consolidar adquisiciones territoriales, particularmente con los cakchiqueles y los tzutujiles (*Memorial de Sololá* 1953: 85; *Título de los Señores de Totonicapán* 1953: 185).

Hacia el año 1480 D.C. el estado quiché-maya comenzó a fragmentarse internamente, tal como lo demuestra el exitoso derrocamiento de Q'uik'ab por Tata Yac y Ajitza, para lograr el liderazgo militar (*Memorial de Sololá* 1953: 94-5). El hecho de que este evento no ocurriera en K'umarcaaj está indicado en el Popol Vuh (1947: 252), el cual narra que ciertos vasallos Ilocab adquirieron privilegios y derechos antiguamente restringidos a la nobleza.

Este fraccionamiento interno estimuló a los grupos subordinados tales como los cakchiqueles y tzutujiles a separarse y recobrar los territorios anteriormente perdidos en favor de los quichés (*Memorial de Solola* 1953: 97). En ese momento los cakchiqueles recolocaron su centro político regional desde Chiawar cerca de Chichicastenango, hasta Iximché (*Título Tamub* 1957: 49), y las guerras entre los anteriores tributarios llegaron a ser endémicas a lo largo de todas las tierras altas (Carmack 1965: 330).

En el momento de la conquista por los españoles, los Ilocab Quiché estaban asentados en Mukwitz Chi Ilocab y probablemente todavía sujetos a los Nimá Quiché de K'umarcaaj. Los Ilocab aparentemente se habían ampliado desde los cinco primeros grupos descendientes en Uquin C'at hasta incluir al menos dieciocho grupos en Mukwitz (*Título Tamub* 1957: 47). Además estuvieron organizados en cinco grupos más grandes, cuyos nombres fueron *Rokche, Cajib Aj, Sic'a, Xuwanijá* y *Wukmil* (*Título C'oyoi* 1973: 294; *Título Nijaib* 1973: 237). Según Carmack (1979: 295) los *Rokche* y los *Cajib Aj* probablemente compartieron el liderazgo político y los *Sic'a* y los *Xuwanijá* también estuvieron afiliados, aunque no se ha especificado la naturaleza precisa de esta asociación. Los *Wukmil* parecen haber sido un grupo terciario incorporado dentro de uno de los otros, como lo evidencia su frecuente omisión de las listas dinásticas.

Usando viejos títulos de tierra y modernos estudios etnográficos, Carmack (1979: 304-308) ha hecho una reconstrucción tentativa de los territorios del *calpul* Ilocab-Quiché. Está claro que estos se extendieron predominantemente hacia el norte y el occidente de Mukwitz Chi Ilocab, entre San Antonio Ilotenango y San Pedro Jocopilas y abarcaron las divisiones de *Uquin, Chuisic'a, Palopoj, Pilocab, Chioj* y *Chacalté*. Además, los territorios provinciales fueron mantenidos en Tzakibalá, cerca de Santa María Chiquimula, y Palotz cerca de Momostenango.

No sabemos algo más sustantivo de los Ilocab-Quiché prehispánicos fuera de las alianzas matrimoniales con el linaje Cawek en K'umarcaaj (Carmack 1979: 253) y las asociacónes rituales con la deidad Tojil (*Popol Vuh* 1947: 75). De esta manera, los Ilocab-Quiché emergen de la evidencia de la documentación fragmentaria como un subcomponente de una entidad política más grande en las tierras altas occidentales de Guatemala, con una historia activa político militar marcada por continuas conquistas y derrotas. De este modo, los Ilocab-Quiché probablemente reflejan la historia cultural de la mayoría de los grandes asentamientos, a todo lo largo de la región en ese momento.



Fig. 37 — Monumento de los Ilocab, entre San Pedro Jocopilas y San Bartolomé Jocotenango.

EXCAVACIONES EN CHISALIN

Durante seis meses, comprendidos entre 1977 y 1979, se llevaron a cabo trabajos de campo en Chisalín. Se diseñó una estrategia de investigación para determinar la variación relativa funcional de las formas de arquitectura individual, lo que proveería la base desde la cual se pudiera inferir la organización y estructura del asentamiento. La investigación prosiguió bajo múltiples hipótesis de trabajo, con la inferencia experimental diseñada inicialmente para explicar las funciones residenciales y rituales generalizadas. Estas deducciones fueron ampliamente formadas de las fuentes documentales disponibles de los quiché-mayas y basadas en las frecuencias relativas de la distribución de artefactos y su asociación con formas específicas arquitectónicas.

El sitio de Chisalín es particularmente apropiado para tal tipo de investigación,

ya que la preservación de la arquitectura superficial es comparativamente buena y el plan del sitio incluye la mayoría, si no todas las construcciones originales.

El tamaño del sitio no es prohibitivo para un examen bastante intensivo, y la corta ocupación estimada etnohistóricamente en menos de 125 años, lo hace estratigráficamente menos complejo que la mayor parte de los otros sitios de la región.

En el diseño de investigación estuvo implícita la suposición de que las culturas son sistemas complejos de comportamiento, los cuales son heterogéneos internamente y están compuestos de varias estructuras y subdivisiones de organización tales como grupos, asociaciones, rangos, áreas de trabajo y otros más. Estas subdivisiones están interconectadas y cruzadas entre sí de varias maneras, sin que esto impida que puedan ser identificadas. En resumen, la estructura interna de un sitio como Chisalín no es fortuita ni homogénea.

Consecuentemente, uno esperaría encontrar diferentes tipos de restos de material donde se llevaron a cabo diversos tipos de actividades. Por lo tanto, sería útil clasificar en varias clases la arquitectura y los artefactos para deducir ciertos tipos de actividades y sus interrelaciones, si asumimos que las actividades asociadas con ellos pueden ser identificadas.

En la actualidad, el análisis del cuerpo básico de los datos de Chisalín concierne al material arquitectónico y a los artefactos recogidos durante el programa de excavación. Más de la mitad de las cincuenta estructuras topografiadas de las indicaciones superficiales ha sido parcial o totalmente excavada y todos los artefactos se han catalogado y registrado según el lote y la procedencia estructural. Aunque el análisis esté en proceso, allí aparece cierta cantidad de variabilidad en la distribución, particularmente dentro de las clases de cerámica.

VARIABILIDAD ARQUITECTONICA

Como en cualquier sitio arquitectónico, aquí existe considerable diferencia en las características formales de los tipos estructurales. Con el fin de explicar esta variabilidad en términos de comportamiento o funcionales, fue necesario documentar las diferencias. Tradicionalmente la variabilidad en la forma de las estructuras mas bien se ha descrito de una manera vaga y los atributos seleccionados con el fin de medir la variabilidad son a menudo confusos. Por esta razón, frecuentemente es difícil especificar en las diferentes formas de arquitectura lo que actualmente distingue a una de otra.

En Chisalín algunos tipos de estructuras son claramente diferentes de otros y pueden distinguirse con poco análisis. Estos incluyen lo que la mayoría de los arqueólogos reconocería como "juego de pelota" y "templo pirámide". Sin embargo, al tratar con otras estructuras se halla más dificultad porque las similitudes y las diferencias son menos claras. Como medida de estas diferencias, pueden seleccionarse varias clases de atributos, pero para Chisalín, la altura de las estructuras y el área de la superficie fueron seleccionados simplemente porque algunas estructuras son más grandes que otras. La aplicación de estos tamaños diferenciales sobre una escala a intervalos indica la existencia de una distribución intencional para varias categorías de tipo arquitectónico.

SUBDIVISIONES DEL SITIO

Con el establecimiento de clases específicas de tipo arquitectónico fue preciso documentar una distribución o agrupamiento de tipos estructurales a propósito, para examinar la posibilidad de grupos sociales localizados dentro de los límites del sitio de Chisalín. Esto puede ser cuantitativamente demostrado usando la "estadística del vecino más cercano" (Clark y Evans 1954), que muestra el grado hasta el cual los puntos en un espacio delimitado exhiben la distribución sin propósito, regular o agrupada. Para calcular el valor concerniente a Chisalín se midieron las distancias horizontales desde los bordes de los montículos hasta los bordes de los montículos más cercanos. La estadística es dada por:

$$r = \frac{\Sigma r/n}{(2\sqrt{d})-1}$$

donde r = valores del vecino más cercano

d = la densidad del número de puntos por unidad de medida

Si todos los puntos están colocados en el mismo lugar, r= 0 ó máximo agrupamiento; si r=1, los puntos están al azar; y si r=2.14, los puntos están igualmente espaciados y los valores menos de 1.0 indican la tendencia al agrupamiento.

El valor computado para Chisalín es de 0.05, indicando una marcada tendencia al agrupamiento. Para identificar estos grupos en el plan del sitio, se preparó un histograma de los valores del vecino individual más cercano, lo cual indicó una bimodal discontinua entre los valores por encima y por debajo de diez metros. Líneas trazadas alrededor de las estructuras, a una distancia aproximada de diez metros entre una y otra, indicaron cinco grupos distintos. Con la excepción obvia del área de la plaza central que puede considerarse como un agrupamiento formal, cada sitio consiste de por lo menos una sola plataforma elevada, ya sea encerrada (por ejemplo, Estructura 3D-4) o en forma de U (v. gr., Estructura 4B-2) y un solo pequeño montículo piramidal.

UNIDADES RESIDENCIALES

La composición estandarizada de estos grupos sugiere que la unidad social asociada ocupaba una posición bien definida en la organización social del sitio.

La excavación de las Estructuras 1B-3, 4B-2 3D-4 y 4D-3, indica, además, que cada una fue probablemente una unidad de resisdencia que defendía el territorio inmediato del grupo social residente. Está demostrado por la extensión y densidad de la mayoría de artefactos diversos encontrados en cualquier otra parte dentro del sitio, así como por la evidencia específica del proceso, preparación y consumo de alimentos (por ejemplo, implementos de moler, restos de alimentos carbonizados y otros). El almacenaje como una función secundaria lo demuestra una elevada y extraordinaria cantidad de jarras grandes y vasijas en forma de tecomate. La manufactura de instrumentos también puede considerarse como una actividad residencial; una serie de instrumentos de obsdiana astillada y restos de roca

desbastada, incluyendo centros poliédricos y fragmentos de núcleo, fueron frecuentes. Muchos de estos instrumentos consistieron de pequeñas cuchillas inutilizadas y fragmentos de hojas de cuchilla, algunos de ellos con retoque secundario.

En adición, altares específicamente situados sobre la superestructura de las plataformas y ciertas formas de incensarios también indican funciones rituales secundarias. Estas plataformas son considerablemente más grande de lo que podría esperarse para familias nucleares y están espacialmente segregadas una de otra por barreras arquitectónicas o de espacio. Además, cada unidad muestra rasgos arquitectónicos no compartidos por otras construcciones similares y hay diferencias probadas en el tamaño de la mampostería usada.

Como lo indica el agrupamiento básico, cada unidad residencial estuvo asociada con una construcción secundaria ritual, o relicario. Estas son pequeñas estructuras piramidales, considerablemente más altas que las construcciones parecidas a ellas, halladas en la plaza central y cada una posee, hacia el ápice, una sola escalinata axial. Sólo dos de éstas se examinaron adecuadamente y por lo tanto es difícil calcular la variabilidad dentro del conjunto arquitectónico y de los artefactos. Sin embargo, el área reducida de la superficie en la parte superior de los edificios y la distribución limitada de las formas cerámicas de los incensarios asociadas con ellos, indican claramente una función ritual de primer orden.

Si se acepta la proposición de que estas pequeñas estructuras piramidales fueron primordialmente rituales y presumiblemente sirvieron para integrar cada grupo social residencial en el nivel de subcomunidad, entonces una serie de polígonos Thiessen impuestos sobre el plan del sitio, debe identificar áreas probablemente asociadas con templos individuales. Este es un simple método geométrico, derivado de la teoría de lugar central, para identificar regiones asociadas con rasgos particulares.

Es difícil calcular si estas subdivisiones son arbitrarias o si reflejan la estructura de un grupo social corporativo. Sin embargo, las áreas sociales derivadas del análisis del vecino más cercano coinciden con aquellas indicadas por los polígonos Thiessen. En adición a las funciones residenciales y rituales demostradas, adscritas para cada división, los documentos exponen claramente que en el momento de la conquista no más de cinco grupos sociales habitaban en Mukwitz Chi Ilocab. Puesto que es probable que los *Wukmil* se hayan mezclado con uno de los otros grupos descendientes, las divisiones propuestas derivadas arqueológicamente, no son numéricamente inconsistentes en relación con las indicadas por los documentos.

ORGANIZACION DEL SUPRALINAJE

Como lo ilustra la Figura 2, se supone que cada unidad residencial tenía característicamente la forma de un agregado circundado, incluyendo una o más unidades de vivienda con la vista hacia un patio interior abierto. Estos agregados fueron arquitectónicamente libres en el sentido de que cada uno poseyó acceso directo a las rutas de movimiento dentro del asentamiento, y estuvo relacionado con agregados semejantes adyacentes por yuxtaposición física más que por asimilación, dentro de una estructura unitaria más grande. La segregación arquitectónica de estas unidades permitió además, la exhibición de las marcas de status,

más comúnmente la elaboración arquitectónica, para distinguir los agregados individuales de sus vecinos inmediatos.

Como queda dicho, la organización social quiché-maya del siglo XVI no fue estática sino que estuvo caracterizada por una serie de segmentos de linaje, alianzas, rebeliones, y otros indicadores de fraccionalismo. Un asentamiento tal como Chisalín, organizado únicamente sobre la base del linaje, probablemente tendería más a segmentarse que a consolidarse, a menos que otros principios organizacionales borraran los principios de parentesco para coordinar la integración de la comunidad.

Las divisiones en mitades o duales, encargadas de las funciones rituales y seculares, frecuentemente han sido insinuadas para los quiché-mayas, a pesar de que existen técnicas variadas para alcanzar tal integración coordinada.

En Chisalín esta división dual no se evidencia claramente en los datos arqueológicos. Ambos, el análisis del vecino más cercano y los polígonos Thiessen recubren y coinciden parcialmente con la bisección de los dos principales templos piramidales en la plaza central y estas estructuras también parecen haber sido arquitectónicamente diferentes. Las diferencias en los entierros de la población o en el conjunto de los artefactos no son particularmente aparentes; cada división dual propuesta no presenta características binarias en la distribución de los artefactos.

Aunque los documentos sugieren tal división, esta es una hipótesis que requerirá considerable documentación arqueológica para verificar su validez.

ASOCIACIONES RITUALES

Además de los segmentos de linaje y la posible participación dual en las actividades seculares y rituales, los documentos señalan la existencia de cierta asociación de cultos no residenciales, los cuales presumiblemente sirvieron para integrar varios grupos residenciales por el cruce de linajes, o por la pertenencia a la mitad. La mayoría de las asociaciones etnográficamente descritas, p. ej., las *cofradías*, son ceremoniales en los que la aparente función primordial envuelve la ejecución de rituales periódicos, y cada uno tiene un determinado edificio en donde las personas se reúnen para conducir sus actividades y mantener la parafernalia ritual.

Estos probablemente se manifiestan arqueológicamente a través de las varias construcciones en la plaza central, las cuales pueden caracterizarse como áreas rituales funcionalmente diferenciadas, dado que las formas específicas de los incensarios parecen estar asociadas con categorías arquitectónicas peculiares.

JERARQUIA INTERNA

Además de las técnicas de integración horizontal arriba descritas, la sociedad prehispánica Ilocab Quiché de Chisalín pudo haberse caracterizado por el dominio de una serie de diferencias de status altamente estratificados, adscritos y ejecutados unos y otros (Carmack 1977). Muchas de estas clases de status se identifican en los datos arqueológicos a tal grado que el comportamiento asociado con ellos tiene correlación material.

Un examen de los 31 entierros excavados en Chisalín indica que la población

enterrada estaba altamente diferenciada, de acuerdo con los determinantes primordiales de status en el sitio, por edad, sexo e inclusión de ofrendas de alta energía. Estas últimas comprenden principalmente ornamentos de metal y de diorita que a causa de su limitada distribución pueden interpretarse como un otorgamiento de status.

También existen por lo menos tres subgrupos paralelos clasificados, distinguidos por cremación, articulados sin cremación y entierros secundarios o desarticulados. Los miembros masculinos de mayor edad, correspondientes a las dos primeras categorías, fueron enterrados con mayor preparación que el resto de la población; tal patrón sugiere la posibilidad de posiciones duales. La pertenencia a dichas posiciones proporcionaba una solidaridad que abarcaba la composición de la población ordinaria de la comunidad.

Además, existía un grupo de hombres representado únicamente dentro de la categoría de cremación, en el que cada uno mostraba ofrendas indicativas de alta posición política. La función del mismo probablemente estaba relacionada con la integración de la alta sociedad. Este grupo a la vez estaba subordinado a un rango secundario, con predominio de hombres adultos y marcado por ofrendas exóticas, las cuales presumiblemente sirvieron para diferenciar individuos dentro de un solo asentamiento. Estas estuvieron espacialmente asociadas con grupos de residencia particular exclusivamente, mientras que las cremaciones de alto status estuvieron asociadas con el área de la plaza central.

Finalmente, los entierros en grupo, consistentemente localizados en las unidades residenciales, incluyeron los de adultos y no adultos, sugiriendo la importancia de líneas de descendencia multigeneracional en el nivel local.

Tal como lo evidencia la ocurrencia de varios entierros de niños, a éstos se les atribuyó algún status. Ellos fueron presumiblemente demasiado jóvenes para alcanzar un status y por lo tanto no asumieron ninguno de los atributos del tratamiento mortuorio dado a los adultos de alto status. En vista de que sólo algunos infantes fueron enterrados dentro de los límites del sitio de Chisalín, este atributo de status fue claramente diferenciado y probablemente basado en la afiliación de los grupos de descendencia.

CONCLUSIONES

Es evidente que muchas de las funciones específicas de Chisalín dejan hipótesis que aún deben ser mejor examinadas. Sin embargo, el trabajo del Proyecto Quiché ha contribuido a un emergente punto de vista por medio de las actividades primordiales llevadas a cabo en el sitio, y del papel de Chisalín en el esquema quiché-maya de la organización política centralizada.

Algunos de los servicios que este sitio proporcionó a los Ilocab-Quiché pueden inferirse de las investigaciones ahí realizadas. La plaza central sirvió como recinto primordial para ceremonias o ritos y las unidades residenciales estuvieron compuestas por una serie de conjuntos arquitectónicos dedicados ampliamente a las actividades religiosas de la subcomunidad y a la residencia de la élite.

La diferenciación física de lo sagrado y lo secular estuvo conectada por el hecho de que el liderazgo político también poseía las funciones eclesiásticas, que

fueron ejecutadas fuera de las unidades residenciales individuales. La dualidad de los roles juntó las unidades residenciales de la élite con el recinto ceremonial, pero presumiblemente dentro de los contextos sociales y arquitectónicos cuidadosamente organizados y agudamente diferenciados. La plaza central, con la relevancia de los entierros de alto status, fue simbólicamente identificada con el estado quiché-maya más inclusivo, pero subordinada en el nivel local en lo concerniente a la distribución de la autoridad política y religiosa. Este tipo de organización interna se refleja en la independencia arquitectónica de las unidades residenciales con respecto a las estructuras rituales asociadas.

Aunque los Ilocab-Quiché del siglo XVI poseían un sistema de organización social basado en las dimensiones de ambas integraciones, horizontal y vertical, la efectividad de este sistema en cuanto a la cohesión social parece haber sido limitada. Los documentos indican que el fraccionalismo, fue endémico en la historia cultural tradicional, como lo demuestra el incremento de segmentos de linaje, la recolocación de poblaciones y las rebeliones internas.

Las manifestaciones arqueológicas de este conflicto son difíciles de identificar en el nivel de intra sitio, aunque este presumiblemente existiera. En el nivel más general, el incremento en el número de asentamientos después de la ocupación de Chi Ismachí y al tiempo de la conquista española evidencia este proceso. Si este incremento fue resultado del fraccionalismo, del aumento normal de la población o de la nucleación de poblaciones adicionales, todavía necesita ser demostrado.

ETNOGRAFIA

EL POPOL VUH Y EL LIBRO DE CHAN K'IN

Por: Robert D. Bruce[1]

En 1971, con la valiosa colaboración del Dr. Carlos Robles U. y María Enriqueta Ramos Ch., publiqué un estudio comparativo[2] que incluía una síntesis de las tradiciones lacandonas, al cual titulé *"El libro de Chan K'in"*, junto con una síntesis del Popol Vuh y una comparación de ambos, contrastada en algunos puntos con otras tradiciones seleccionadas de partes del área cultural maya. El original "Libro de Chan K'in[3] también fue publicado en lacandón, en 1974, con una transcripción paralela y traducción libre al español, por el mismo Instituto Nacional de Antropología e Historia de México.

Es preciso señalar que la narrativa de los lacandones septentrionales fue recopilada en condiciones que no permiten ninguna duda sobre su auténtico origen maya. Los lacandones no estuvieron subyugados jamás, política o socialmente, por los misioneros cristianos, ni durante la conquista o el período colonial, por lo que no hubo forma de que hubieran obtenido una versión adulterada de la cosmología maya, aun cuando así lo hubieran querido. Tomando en cuenta la extraordinaria similitud entre las narrativas lacandona y quiché, resulta obviamente lógico el que ambas sean mayas puras y auténticas.

Habiendo mencionado al grupo lacandón septentrional y al **Libro de Chan K'in**, productos de su cultura, como evidencia de la autenticidad del Popol Vuh, nuestra lógica tradicional requiere a continuación la definición de los términos y caracterizaciones del material al que nos referimos.

LOS LACANDONES

Al hablar de los lacandones brevemente aclararé el significado y origen del

1. Extractado de un artículo bajo el mismo título en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. X, 1976 77, pp. 173 209.
2. Bruce, Robles y Ramos: *Los Lacandones: 2. Cosmovisión Maya.* Depto. de Investigaciones Antropológicas, INHA, México, 1971.
3. Bruce, Robert D., *El Libro de Chan K'in*, Num. 12 de la Colección Científica (Lingüística), INHA, México, 1974.

nombre y, consecuentemente, estableceré tan claro como sea posible el número de grupos étnicos o sub-grupos de mayas peninsulares al que se refiere, o pudo haberse referido en el pasado. El término original peninsular maya parece haber sido *Ah Akan-tun* que puede analizarse así: *Ah,* él o ellos + *akan,* "pararse, de pie" + *tun,* "piedra, piedra preciosa, ídolo de piedra". Landa[4] menciona a los Ah Akantun como funcionarios en los rituales mayas tradicionales. Los *Ah Akantun* (–oob) fueron literalmente "(aquellos) que se pusieron de pie (y adoraron) ídolos de piedra". Ellos fueron los "adoradores de piedras, los idólatras, los paganos" y, aparentemente, los mayas cristianizados utilizaron este término para hablar desdeñosamente de sus vecinos tradicionales no cristianizados. El término era utilizado en español en el sentido geográfico; "El Acantún" se refería la cuenca inexplorada del Usumacinta, donde la población era escasísima y pobre, y la selva tan insalubre y desalentadora que las expediciones militares sencillamente no valían la pena[5]. "El Acantún" se convirtió en "El Lacantún" y los habitantes fueron llamados "los lacantunes" y eventualmente "los lacandones". Resulta muy difícil decir actualmente cuántos de los muchos y pequeños grupos étnicos que habitaban esta vasta región fueron clasificados en uno u otro tiempo como "Lacandones" en el sentido literal de "indígenas idólatras" no obstante, es posible que haya habido tantos grupos independientes como ruinas de centros ceremoniales hay en el área. Probablemente, cada grupo mantuvo en un buen grado su aislamiento que databa de los tiempos clásicos. Sin embargo, lo que todos los grupos tenían en común era su ascendiente, es decir el mismo origen y herencia cultural.

Mencionar a los "lacandones de habla chol" implica la posibilidad de una mayor variación lingüística, que la reconocida actualmente en el grupo lingüístico compuesto de Yucatec-Lacandón-Itzá-Mopán, pero aun podríamos incluir al Chol y al Tabasco con los dialectos maya peninsulares, mencionados anteriormente, y tener un sólo grupo lingüístico de dialectos opuestos a los mayas de las tierras altas. Y la similitud cultural original –antes de la dominación civil y religiosa de la colonia española y los mexicanos republicanos– era aproximadamente idéntica con las diferencias lingüísticas.

Actualmente los lacandones de Najá y la mitad de los del lago Mensäbäk, son los últimos mayas peninsulares que conservan intacta (con excepción de una pequeña modificación, evolución y abreviación interna) su versión local de una sola religión común al área maya peninsular. Todas las informaciones de estas tradiciones lacandonas tienden a asociar al grupo septentrional con Palenque y al grupo meridional con Yaxchilán, pero hasta que haya argumentos más convincentes que me hagan pensar lo contrario a las inferencias obtenidas a través de mis propios estudios (desde 1953 hasta el presente), los consideraré como ascendientes directos de las noblezas teocráticas de los mencionados sitios ceremoniales.

Las primeras campañas católicas para cristianizar a estos grupos étnicos –en

4. Landa, Fr. Diego: Relación de las Cosas de Yucatán, Ediciones Porrúa, México, 1959. pp. 101.
5. Es cierto que muchos de los misioneros tenían un interés genuino en salvar las almas de los más humildes entre los pobres paganos, pero las almas de los ricos paganos (aquéllos con oro, o, más a menudo, con densas poblaciones y productos negociables) eran atendidas primero.

este caso los grupos mayances– parecieron satisfacerse con la aceptación del ritual católico, permitiendo a los indígenas conservar casi intactas sus creencias y cosmología tradicionales, siempre y cuando las deidades originales fueran llamadas con el nombre de los santos católicos. Jesucristo, por ejemplo, era asociado frecuentemente con uno de los temibles Señores de la Muerte (y su culto era propiciatorio) y Santo Tomás era el nombre español dado a una joven deidad llamada *Janajpú* en el Popol Vuh y *Nuxi'* o *Nuxi'K'ak'* en el Libro de Chan K'in. Todavía es posible encaminar estudios de cosmología maya original entre muchos de estos grupos mayas, nominalmente católicos del altiplano, siempre y cuando las influencias cristianas sean reconocidas, aisladas y evaluadas. No obstante, las tradiciones orales de los lacandones septentrionales que recopilé y publiqué en español, en 1974, bajo el título de "El Libro de Chan K'in", posiblemente haya sido la última oportunidad que tendremos de registrar las tradiciones mayas, puras y originales, sin necesidad de evaluar las influencias extrañas y la reconstrucción original.

Todavía existe la posibilidad de obtener el equivalente entre los lacandones meridionales, ya que el etnólogo belga Didier Boremanse encontró a un joven lacandón de esa región, dispuesto a referir algunas de las antiguas narraciones. No obstante, el padre del joven informante, que hubiera sido la persona más apropiada para dictar la versión meridional, es ahora un fiel protestante que rehusa cantar las viejas canciones y se refiere a ellas como *Kisin u k'ay,* "las canciones del diablo".

COMPARACIONES ENTRE LAS NARRACIONES LACANDONA Y QUICHE

Se trate o no de una "lógica universal", los procedimientos lógicos y el pensamiento occidental que compartimos (usted y yo, lector y escritor) dictan que "las entidades son si no virtualmente sin sentido, al menos lógicamente ingobernables, salvo que puedan ser comparadas y contrastadas con algo". La existencia de una versión paralela del Popol Vuh en el libro lacandón de Chan K'in nos ofrece las mayores posibilidades de comprender el uno en comparación con el otro: muchos de los puntos que hasta el presente han quedado como hipótesis, pueden ahora confirmarse o rechazarse definitivamente gracias a esta comparación. Más aún, la excepcional similitud entre las dos narrativas confirman en la cosmología básica maya, una uniformidad más grande de lo que yo, personalmente, hubiera anticipado entre los mayas de las Tierras Altas y los de las Bajas o peninsulares. Debemos recordar que las diferencias lingüísticas y culturales entre los Quichés y los Lacandones eran mucho mayores que entre los lacandones (o cualquier otro grupo étnico maya peninsular) y los grupos Tzeltal, Tzotzil y Tojolabal. Cuando ambas narrativas se comparan con la riqueza de leyendas recopiladas en la obra "Historia y Religión Mayas" de Thompson,[6] nos damos cuenta que resulta tan válido hablar de una sola tradición, que podríamos llamar "Cosmología Maya" o "Religión Maya", como lo es hablar de la "Religión Cristiana". Es obvio que lógica y filosóficamente las diferencias entre católicos, protestantes y cristianos ortodoxos son insignificantes... a pesar de la frecuencia con que los fanáticos de una

6. Thompson, J. Erick S.: *Maya History and Religion,* The University of Oklahoma Press, Norman, 1970.

facción han utilizado estas pequeñas diferencias como pretexto para declarar la guerra a los miembros de la otra. Todos los investigadores, en todos y cada uno de los valles del área maya, hemos oído aquello de que "las personas en este valle son gente buena y hospitalaria, pero Dios lo ayude si Usted alguna vez pasa la montaña. Allá todos son mentirosos, ladrones y criminales". Nos damos cuenta, entonces, que los Mayas han sido siempre tan fanáticos e intolerantes respecto de las pequeñas diferencias entre los varios grupos étnicos independientes, como lo hemos sido los occidentales, en el curso de nuestra sangrienta y conflictiva historia. Todo lo que podemos decir, en este sentido, a favor de los mayas es que su cosmología los hace ser menos agresivos y eficientes guerreros que lo que siempre hemos sido los occidentales, y lo que probablemente continuaremos siendo por algunos años todavía.

Muchos de los temas que parecen quedar oscuros y dudosos en la poesía del Popol Vuh, pueden reconocerse en un lenguaje llano y simple en el Libro de Chan K'in, confirmando claramente una de las diversas posibilidades de interpretación de la narración. Por el contrario, muchas de las narraciones claramente expresadas en el Popol Vuh (por ejemplo, las sucesivas creaciones y destrucciones de las razas de la Humanidad) se encuentran implícitas, aun cuando no estén desarrolladas –pero ciertamente identificables– en la narración lacandona. Más aún, algunos pasajes comprueban meridianamente a través de su comparación, que lo que se expresa como uno sola historia en el Popol Vuh, frecuentemente trata de una alusión, en dos o más niveles simultáneos de significado, a otras líneas asociables pero distintas de narración.

Este estilo literario clásico maya, conocido en Yucatán como "el lenguaje de Zuyua", parece estar mucho menos desarrollado en el Popol Vuh (escrito en un alfabeto fonético recién adquirido, lo que probablemente representaba en sí mismo una carga para el autor quiché) que en, por ejemplo, los Libros de Chilam Balam, y éstos a su vez probablemente eran mucho menos complejos y esotéricos que la escritura jeroglífica de los monumentos y códices. La narración lacandona es aún más simple, en este aspecto, que el Popol Vuh, ya que incluye los múltiples niveles simultáneos de significado sólo en determinados títulos ceremoniales y en unos pocos pasajes de los más viejos cantos ceremoniales. En cualquier caso, entre los lacandones contemporáneos se dice que los remanentes de este estilo literario clásico son representados únicamente por aislados fósiles lingüísticos.

Si alguna vez llegamos a comprender y dominar este estilo literario –como yo creo que debiéramos, si realmente vamos a comprender lo que está escrito en los jeroglíficos mayas– sólo será probablemente a través de nuestra establecida tradición lógica de progresión de lo simple a lo complejo: del Libro de Chan K'in, a través del Popol Vuh, a través de los Libros de Chilam Balam, a los textos clásicos mayas de los códices.

TITULOS DE LOS DIOSES

Una de las más valiosas contribuciones del Libro de Chan K'in para mejor comprensión del Popol Vuh es su ayuda en la identificación de las deidades del manuscrito quiché, que más a menudo se les menciona a través de una enumera-

ción de sus varios títulos que por cierto rebasan en mucho la cantidad de personas mitológicas en cuestión. En la narración lacandona, los dioses aparecen frecuentemente identificados por medio de un solo título o, a lo sumo, por dos o tres variantes claramente identificadas como tales por el informante. En porciones idénticas en ambas narraciones, al identificar la deidad en la versión lacandona es posible reconocer con frecuencia un gran número de títulos correspondientes a una sola deidad del Popol Vuh o, cuando menos, a una sola posición en el panteón. Por ejemplo, en la posición y función del Dios Remoto, en lacandón *Ka'k'och* o *K'akoch* (estas dos formas similares se usan libremente en relación a la misma deidad), encontramos los siguientes títulos en el Popol Vuh: *Xpiyacoc* (de derivación y significado incierto); *Junajpú Wuch* (Dios Universal Opossum); *Ca-mul C'ajolom* (Dos veces Padre: Abuelo); *Nim Ac* (Gran Jabalí); *Zaqui Nim Ac* (Gran Jabalí Blanco). Todos estos títulos corresponden ciertamente a una sola persona mitológica, el Dios Remoto.

La esposa de este Dios Remoto –cuyo nombre y función se ha perdido entre los lacandones– puede ser reconocida en el Popol Vuh, y, por analogía, identificarse con todos los títulos siguientes: *Xmucané* o *Chirikan Xmucané, Junajpú-Utiw* (Dios a Universal Coyote), *Ca-mul Alom* (Dos veces Madre: Abuela), *Nima-Tziís* (Gran Coatí), *Zaqui-Nima-Tziís* (Gran-Coatí-Blanca).

Más aún, estas deidades que constituyen la remota pareja creadora, pueden ser llamadas por los títulos generales: *Tzakol/Aj Tzak* (Creador), *Bitol/Aj Bit* (Hacedor), *Alom* (Portadora de hijos: Madre), *C'ajolom* (Engendrador de hijos: Padre). Estos mismos títulos también son utilizados para referirse a otros dioses importantes, aunque más frecuentemente se emplean en relación a la Pareja Creadora. Conocida por los lacandones como *Hachäkyum* (Verdaderamente Nuestro Señor) y *Xk'a (n) le'ox* (ella la de las hojas sagradas del árbol de pan). En el Popol Vuh sólo se le da importancia al Dios *Jurakán* (correspondiente a *Hachäkyum)* mientras que su esposa, la equivalente de la importante diosa lacandona *Xk'a n le'ox* ó *Akna'i(l), Hachäkyum* (Nuestra Señora (la esposa) de *Hachäkyum),* sólo aparece mencionada brevemente y de paso con el nombre o título de *Xcanil* (probablemente *X ka'nil,* "Ella la del Cielo") y/ó *Xk'anel (X k'an il,* una pariente aún más cercana con *Xk'anle'ox*. Este "menosprecio" por la principal diosa solar pudiera ser una de las pocas influencias cristianas en el Popol Vuh; de la misma forma, el autor, en una ocasión llama claramente "Dios" a Jurakán, a pesar de que la la palabra Dios es utilizada también para referirse al "Dios de los Invasores", con toda probabilidad el prototipo de Quetzalcoatl. No podemos estar seguros de que el presunto "guía espiritual" del autor quiché, que le enseñó a escribir con el alfabeto español, no haya sido muy vehemente en su pretensión de que "Dios no tenía esposa". Por otra parte, ello pudiera ser muy bien una variación quiché de la original teología maya. Como los quichés posiblemente fueron lo más cercano a auténticos guerreros que la cultura maya en general fue capaz de producir, la lógica guerrera y el chauvinismo machista pudo haber comenzado a dar menos y menos importancia a la diosa principal, de la misma forma como los antiguos hebreos comenzaron a discriminar a Asheroh, la Esposa original de Yahweh o Jehová; cuando el Señor se convirtió en un "hombre de la guerra", dejó a su

consorte abandonada en el olvido junto a sus palomas y arboledas de plata.

La comparación entre las narrativas quiché y lacandona también nos permite identificar lo que podríamos llamar "La Trinidad Maya", o lo que posiblemente es más correcto, "Los Tres Soles (o Eras) de los Mayas".

1. El "Sol Muerto" es el *Sukunkyum* de los lacandones, Hermano Mayor de Nuestro Señor", y el *Tepew* de los quichés, "Príncipe Conquistador".
2. El "Segundo Sol" o "Era Previa" es el *Akyantho'* lancandón (El Dios del Comercio y los Extranjeros) y el *K'ucumatz* quiché, "Serpiente Emplumada", identificable claramente con *Kukulcán*, o *Quetzalcoatl* asociable al dios de los toltecas, en quienes los mayas pudieron haber visto al prototipo del invasor y conquistador. Varios lacandones del norte han asumido, incluso, que Jesucristo pudiera ser el hijo de esta deidad, a quien consideran fundamentalmente como el dios del Comercio. No obstante, aquí encontramos una desafortunada confusión o dualismo, que no hemos comprendido todavía a cabalidad, entre las asociaciones solar y de Venus. Mas adelante, regresaremos en la medida que nos sea posible, a este punto.
3. El "Sol presente" (o Era), el Creador y Dios del mundo y de la raza de hombres actuales es el lacandón *Hachäkyum (Hach Ak Yum)*, Verdaderamente Nuestro Señor o *Yumbili Ka'an (Yumbil-il* ó *Yum Bilim Ka'an)* "Señor de los Cielos" ó "Señor Corazón del Cielo". Esta misma deidad es conocida en el Popol Vuh por los títulos de *Jurakán* y *C'ux Caj*, "El Corazón del Cielo".

En relación a la identificación de esta tercera y más importante deidad, es necesario tomar en consideración una de las diferencias significativas entre la cosmología básica del Popol Vuh (representativo de las culturas mayas del Altiplano) y el Libro de Chan K'in (representativo del área maya peninsular). *Jurakán* es el Sol presente, encargado casi con exclusividad de ejecutar y mantener el orden del mundo actual, habitado por la última creación del Hombre. (Aun cuando se reconocen otras fuerzas cósmicas más remotas y posiblemente más poderosas, deificadas como "seres", *Jurakán* es, desde el punto de vista humano, el dios más importante, el Supremo). Las funciones primarias de *Jurakán* son las manifestaciones del Sol y la Lluvia. El ocupa esa sección del panteón que en el área peninsular corresponde a dos dioses distintos y muy importantes: el *Hachäkyum* y el *Mensabäk* de los lacandones, el "Hacedor de Polvo" o Dios de la Lluvia. En Yucatán, estas dos deidades eran *Itzamná* y *Yum Chaac*, respectivamente. Los Tzeltales, los vecinos de los altiplanos más cercanos a los lacandones, también reconocen a un solo dios principal (por lo general llamado Santo Tomás) que generalmente es adorado en su función de Dios de la Lluvia. ("Dios Padre" se refiere al Dios Remoto).

Esta diferencia cosmológica pareciera corresponder directamente a una antigua división étnica, que actualmente se reconoce como los grupos mayas del Altiplano y los peninsulares; y la frontera geográfica parece corresponder aproximadamente a la actual frontera entre los lacandones septentrionales y las áreas tzeltales, lo que la arqueología tiende a corroborar con el reconocimiento de fechas de la Larga Cuenta y el Calendario Redondo, en monumentos localizados en la parte "peninsular" o de "tierras bajas", mientras que existe un uso exclusivo de fechas del

Calenario Redondo en el área del altiplano.

Sabemos que en el área peninsular de Yucatán, el culto a *Yum Chaac*, el Dios de la Lluvia, rivalizaba con el de *Itzamná* (El Sol) y que posiblemente lo sobrepasaba en importancia entre la población orientada a la agricultura. Entre los lacandones, encontramos que, mientras *Mensabäk* ejerce sus funciones bajo las órdenes de *Hachäkyum*, el Libro de Chan K'in (Capítulo VII) nos dice cómo *Mensabäk* se había rebelado en un tiempo contra la supremacía de *Hachäkyum* y tuvo que ser conquistado por la fuerza por *Xulaab*, "La Estrella Matutina", que actuaba bajo las órdenes de la principal deidad solar, *Hachäkyum*.

Los *Onen*, o animales simbólicos lacandones, identifican a *Hachäkyum* (quien es *Itzamná* en Yucatán y *Jurakán* en el Popol Vuh) como una deidad solar de los Onen Monos y a *Mensabäk*, la Lluvia *(Yum Chaac* en Yucatán y simplemente una de las funciones de *Jurakán* en el Popol Vuh), como una deidad de la Tierra, de los *Jabalís Onen*. La jerarquía de los asistentes del Dios de la Lluvia es un reflejo modificado, de importancia ligeramente menor a la de la principal deidad solar. Entre los lacandones tiene gran importancia el asistente llamado *Ah K'ak'*, "Señor del Fuego", quien tenía el nombre o título de *Nacom* o *Nacon* en Yucatán. (Fray Antonio de Margil[7] también registra *Macom* como *El Rayo*, entre los supuestos "Chol Lacandones" de Dolores, refiriéndose indudablemente a la misma deidad). Los "Señores del Fuego" de los lacandones *(Ah K'ak')* pertenecen a los *Onen* Venados, claramente asociados con *Tojil* y *Quetzalcoatl;* y son personificaciones de *Xbalanqué*, la Estrella Matutina, aunque claramente asociables con *Kukulcán (K'ucumatz)* y *Quetzalcoatl*. *Ah K'ak' ti' Hachäkyum* (o Hachäkyum, Dios del Fuego) es el importante dios lacandón de la cacería, el Valor y la Fabricación de Flechas, mientras que *Ah K'ak' (ti') Mensäbäk*, aparentemente muy parecido a *Ah K'ak' ti' Hachäkyum* en todo menos en estatus e importancia, es el asistente pobremente caracterizado de *Mensäbäk*. Se le menciona sólo de paso y únicamente en una porción de la narrativa lacandona, junto a muchos otros asistentes del Dios de la Lluvia, y cuando *Hachäkyum* envió a la Estrella Matutina (llamada *Xulaab* no obstante que –después de analizada– ésta sería su "Dios del Fuego" *Ah K'ak')*, a sofocar la rebelión del Dios de la Lluvia contra su autoridad, siendo derrotado este último por todos los demás.

En Yucatán, Landa[8] describe a los dos funcionarios de la sociedad teocrática llamados *Nacon* o *Nacom*. El *"Nacon ti' Itzamná"* era el muy respetado (o adorado) Dios de la Guerra, una especie de dictador militar durante la época de guerra. El otro, el *"Nacon ti' Yum Chaac"* era el funcionario que sacrificaba las víctimas ofrendadas al Dios de la Lluvia y, según Landa, el "respeto" que sentía la gente hacia esta persona era altamente cuestionable.

En el Códice Tro-cortesiano o de Madrid[9], el título *Ah K'ak' Ka'an*, "Dios Celestial del Fuego", identifica a un dios asociado con la principal deidad solar (p. 38) y después, otra vez, en la página 11, aparece un figura de importancia

7. Marimon y Tudo, S. *Fray Antonio Margil uber die Lacandonen. Zeitschrift Für Ethnologie*, T. XIV, pp. 130 132. Stutgart, 1965.
8. Idem a la nota 7.
9. Mi interpretación de diversos pasajes y jeroglíficos del Codige Tro-Cortesiano (o de Madrid) se encuentran en preparación y esperamos que muy pronto esté listo para su publicación.

aparentemente menor (entre los asistentes del Dios de la Lluvia, pags. 10-11) quien parece ser identificado como *Ah K'ak' Mo' Yum Chaak Ah-Sak-Kab* "El Señor del Fuego Ararauna (del) Señor de la Lluvia, *Ah Sak-Kab* (un título de Venus)". Esto confirmaría aparentemente la pretendida división teológica entre el Altiplano y las Tierras Bajas o Area Peninsular, por medio de la deificación del Sol y la Lluvia como dos personas independientes, en el último caso, y como una, en el primero... de acuerdo con el consenso general de que el Códice de Madrid corresponde al área peninsular.

Una de las confusiones más desafortunadas, en relación a la identificación de deidades en el Popol Vuh, que ha sido posible corregir mediante la comparación con las partes correspondientes en el Libro de Chan K'in, se encuentra en la parte II, capítulo 14, referente a la resurrección de *Jun-Junajpú* y *Wukub-Junajpú* por "sus hijos", *Junajpú* y *Xbalanqué:* "A uno se le dio el sol, al otro, la luna. Entonces se iluminaron el arco del cielo y la faz de la tierra. Y ellos moraron en el cielo."

Esta implicación –aparentemente un postulado claro– de que los "héroes gemelos" del Popol Vuh eran "el Sol y la Luna", posiblemente constituye la nota más discordante y antilógica en la narración quiché. A lo largo de toda el área maya y mesoamericana y, de hecho, en la mayor parte del mundo, la luna ha sido distintiva e invariablemente una deidad femenina. Por una parte es concebible que esto haya sido consecuencia de la intromisión de algunos misioneros españoles que jamás comprendieron el profundo simbolismo y significado de la narrativa; pero, por otra parte, pudiera tratarse de otra alusión de múltiples profundidades que nosotros simplemente no hayamos alcanzado a comprender. Si consideramos a Junajpú y Xbalanqué (que son, en efecto, los mismos seres mitológicos que "sus padres", *Jun-Junajpú* y *Wukub-Junajpú)* como "el Sol y la Luna", entonces nada pareciera tener mucho sentido. Desde el punto de vista de la mayor parte de los mitos correspondientes a toda el área maya, *Junajpú* y *Xbalanqué* son "el Sol y la Estrella Matutina", respectivamente. La luna aparece más claramente caracterizada en el Popol Vuh (parte II, capítulo 3-4) como "la doncella *Xquic',* hija de *Cuchumaquic* y como "la Hija de Kisin" en el Libro de Chan K'in (capítulo XXV, XXVI, XXVII).

Tomando en cuenta a esta luna "masculina", que añade complejidad y aparente contradicción a la narrativa, especialmente en las traducciones unilineales que los estudiosos occidentales, tercamente o sin intención, proyectan a los originales mayas, me gustaría señalar algunos detalles que contribuyen a esclarecer los diferentes niveles de narración simultánea; aun cuando identificar en ella los hilos entrelazados de la narración, separándolos de acuerdo a sus distinciones y asociaciones propias, necesitara mucha más profundidad y complejidad que la que pretendo en este estudio. (Algún día tendremos que hacer esto, para que nuestros análisis tengan una validez mayor de la que es posible ahora, cuando se encuentran en un nivel superficial; pero no debemos aventurar juicios prematuros al respecto.)

Así como hubo varias creaciones del Hombre (el primero de lodo y el segundo de madera fueron inaceptables y tuvieron que ser destruidos), así también los dioses originales que debían ser –o posesionar– el sol y la luna, no merecieron su posición heredada y tuvieron que ser reemplazados por otros. En el área maya,

fueron reemplazados por sus hermanos menores. Este tema básico de la cosmología mesoamericana, también puede ser reconocido en la variante narrativa registrada en los "Informantes de Sahagún":[10] El Príncipe *Tecuzistecatl,* noble pero mimado, tuvo que ser reemplazado en el último momento por *Nanahuatzin.* En esta versión, tanto el sol como la luna *(Nanahuatzin* y *Tecuzistecatl,* respectivamente) son masculinos.

En el Popol Vuh, los dos hermanos indignos, llamados *Jun Batz* y *Jun Chowén,* fueron convertidos en monos. Los *ba'ats,* "monos aulladores" y *chowén* parecen ser un término arcaico para el actual *ma'ax,* mono araña, utilizado en el área maya peninsular. (En el Libro de Chan K'in, estos caracteres son el *Chäk Xib,* "Señores Rojos", y los hermanos mayores de *T'uup,* "El pequeño", Dueño del Sol). Entre los lacandones, encontramos que el mono araña –una criatura diurna– simboliza al sol: el macho de la especie es llamado *K'ulel (äh k'ulel ma'ax,* "un mono araña macho"), que parece ser una variante de *Chel,* claramente identificable con el nombre o título de *Ix Chel,* la "Señora Pálida" o luna. En los términos genéricos de mono aullador nocturno *(ba'ats')* encontramos que el macho es llamado *k'ooch (äh k'ooch ba'ats,* "un mono aullador macho o simio en general"). El término *k'ooch* sugiere el nombre del Dios Original o Remoto, *Ka'k'och,* pero las posibilidades de donde pudiera derivarse y las implicaciones son muchas y demasiado vagas para hacer bastante al respecto, por el momento. La hembra es llamada *na'kin: na* "señora" o "madre"; *kin* es "sol". Debemos recordar que el mono aullador es posiblemente el más bullicioso y escandaloso de todos los animales nocturnos, por lo que hubiera sido difícil encontrar un prototipo de animal más apropiado como símbolo de la luna, que el mono aullador en la copa de un árbol, cantando a la luna con la más estridente de las voces animales.

En los calendarios de diversos grupos del área maya encontramos el nombre del día correspondiendo al mexicano *Ozomatli,* "mono", dividido irregularmente entre las formas cognadas de *Chuen* y *Baatz.* Este hecho, por sí solo, podría sugerir que las formas son más bien sinónimas que diferentes, pero la cosmología y el simbolismo mayas son, por lo general, más complejos que lo que hubiéramos deseado que fueran.

En el simbolismo solar de los monos (pudiéramos decir también, "simbolismo solar y lunar") encontramos una buena ilustración de la fusión de un simbolismo de múltiples niveles, lo que hubiera parecido a la lógica occidental un solo nivel complejo y contradictorio. Por una parte, el sol y la luna están simbolizados por dos monos, el mono araña y el aullador, respectivamente. Estos aparecen personificados en el Popol Vuh como *Jun Chowén* y *Jun Batz;* y en el Libro de Chan K'in, con menor claridad, como *Chäk Xib,* "Señores Rojos". Ellos son dos hermanos. Pero, por una parte, el sol y la luna son marido y mujer, así que el mono araña macho es llamado *K'ulel,*[11] el nombre de una deidad solar, pero su esposa es *Cheh,*

10. En "Los dioses se mudan en sol y luna".
11. Debo mencionar que *K'ulel* es una de las deidades lacandonas más pobremente caracterizadas. En el Libro de Chan K'in se dice que él era un dios asistente que barría la casa de *Hächäkyum.* Durante la ceremonia en la cual se renovaban los incensarios, en Najá, cuando un torbellino de viento levantaba las cenizas de la pira donde los quemadores de incienso habían estado encendidos, se creía que era K'ulel quien llevaba las cenizas a *Hächäkyum,* junto con la información de que la ceremonia estaba a punto de terminar. La

un nombre derivado de *Chel* o *Ix Chel*, la "Señora Pálida" o luna. Entonces, como una imagen refleja y dualística de este simbolismo, en el nivel donde aparece computada por el mono aullador representando a la luna, su esposa es *Na' K'in* lo que en este caso podría, aparentemente, considerarse más apropiadamente en la transcripción inglesa de "Señora Sol". Si ésta no constituye una de las mejores ilustraciones de la forma maya tradicional de mezclar y revolver distintos niveles de simbolismo en un solo y complejo todo, al menos representa uno de los mejores ejemplos que se encuentran al alcance de un análisis razonablemente claro de la lógica occidental.

Sólo podemos especular en relación al grado en que los mayas clásicos distinguieron cada nivel simbólico en lo individual o, si por el contrario, apreciaron el total de niveles como una sola entidad e incluso si apreciaron ambas formas. No obstante, sabemos por el *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, que la habilidad para mezclar y fusionar los múltiples niveles de simbolismo en una sola construcción literaria era llamada "el lenguaje de Zuyua". Un conocimiento de este estilo de palabras en múltiples niveles por el *K'aat Na'at*, "(Aquel) que requiere entendimiento" ha sido comparado con el "Examen de Servicio Civil" o prerequisito para optar a un puesto público. Si esta descripción suena a infantil y superflua, recordemos que este estilo literario presuponía una familiaridad muy grande con las expresiones existentes de cosmología, filosofía, literatura y oratoria de la cultura. Era la característica distintiva del aristócrata maya... o "teócrata", como querramos llamarle.

Resumiendo: en nuestro ejemplo del Sol y la Luna, podemos reconocer tres niveles simbólicos distintos y simultáneos. Observándolos uno por uno, ellos son:

1. El Sol y la Luna son dos hermanos.
2. El Sol y la Luna son hermano y hermana.
3. El Sol y la Luna son marido y mujer.

La primera y tercera caracterización aparecen claramente articuladas en el Popol Vuh, mientras que para un ejemplo de la segunda tenemos que buscar en otros grupos étnicos mayances.

1. **Jun Junajpú** *y* **Wukub Junajpú** *aparecen diáfanamente identificados como dos hermanos que se convirtieron en (o recibieron) el Sol y la Luna (Parte II, capítulo XIV) aun cuando a lo largo del resto de la narrativa quiché, ellos son claramente* **Junajpú** *e* **Xbalanqué**, *el Sol y la Estrella Naciente.*

asociación con el torbellino sugiere una posible correlación *Quetzalcoatl-Ehecatl*, así como lo sugiere su parecido con *Ah K'ak'* en cuanto que es valiente, pero un tanto mentiroso. Se considera que su hogar es el Templo de las Inscripciones, en Palenque, y la tumba que descubrió en 1954, el Dr. Alberto Ruz Lhüllier, se cree que es el Xiw de K'ulel ("Poder" o "Androide"), y no el "astronauta" que está tan de moda ver en la representación gráfica del bajo relieve en la parte superior del sacórfago. (Hasta que visité Palenque junto con el Viejo Chan K'in de Najá, yo había estado confuso en cuanto a la descripción de la "casa más alta" de Palenque, perteneciente a *T'uup*, el Dueño del Sol. Finalmente pude aclarar que el Templo de las Inscripciones, junto con su tumba, pertenecían a *K'ulel*: mientras que la casa de *T'uup*, el hijo favorito de *Hachäkyum*, es la torre que sobresale del palacio. El palacio mismo es, por supuesto, la casa de *Hächäkyum*).

2. La "asociación" hermano-hermana" no aparece expresada en el Popol Vuh, aunque sí está claramente expresada en el Libro de Chan K'in, en la genealogía de **T'uup** *e* **Ixhel**... *a pesar de que* **T'uup** *frustra los intentos de sus hermanos mayores, provocándoles la pérdida de su rango celestial y el favor de su Padre, el Señor del Cielo, se trata ciertamente de* **Junajpú**, *quien con la ayuda de su hermano* **Xbalanqué**, *convierte en monos a sus despóticos hermanos mayores,* **Jun Batz** *y* **Jun Chowen.**

3. **Jun Junajpú** *e* **Xquic'**, *marido y mujer, son el Sol y la Luna; como lo son los lacandones* **Nuxi'** *y la "Hija de* **Kisin**". *Por otra parte, esta unión del Sol y la Luna puede ser reconocida prácticamente en cada deidad solar, cuya esposa está invariablemente asociada con la luna, en uno u otro aspecto:* **Xpiyacoc** *e* **Xmucané**; **Jurakán** *e* **Xk'anel** *o* **Xkanil** *(los* **Hachäkyum** *y* **Xk'anle'ox** *lacandones);* **Tepew** *e* **Xtoj** *(los* **Sukunkyum** *y* **Axnuk** *lacandones); etc.*

No importa cuán imperativamente nuestra lógica occidental nos pueda exigir una identificación precisa, unilineal y definida de entidades y procesos; simplemente no vamos a encontrar esta lógica aristotélica en la cosmología maya, a menos que la proyectemos ahí... y, ciertamente, debemos admitir que tal proyección constituiría una violación más grave al procedimiento científico occidental (esto es, una especialización de la lógica y el lenguaje occidentales), que evitar las facetas de otras culturas y cosmologías que aparentemente contradicen nuestras premisas básicas de lo que es un pensamiento y conceptualización "apropiados".

EL FORMATO CICLICO O REPETITIVO DEL POPOL VUH

Para comprender, apreciar y analizar apropiadamente los eventos del Popol Vuh, es necesario reconocer la naturaleza cíclica y repetitiva del "tiempo" –o más correctamente de la *realidad*– en el Ciclo Solar, que es la base y fundamento sobre la cual está constituida toda la cosmología maya.

A diferencia de la creencia popular occidental de que el día comienza con el amanecer y, a diferencia también de nuestra práctica astronómica y cronológica, según la cual el día comienza a media noche (cuando de las 23:59 horas, el reloj pasa a las 0:00 horas del día siguiente) el pensamiento maya concibe el comienzo en *K'ak' chunk'in*, con el sol en el cénit.

El Sol calienta la Tierra, da vida a las plantas en crecimiento y con su luminosidad disipa las dudas y la ignorancia, mostrando la ubicación, relación y distancia ciertas entre las cosas y la verdadera proporción de cada una. El Dador de la Vida preside la Tierra y todo está bien en el mundo. Pero entonces, a pesar de que se encuentra en el punto más alto de los cielos, el Sol escucha la llamada de los Infiernos y comienza a descender para cumplir su Destino.

El Sol, y la Estrella Naciente, invisible hasta ese momento, se hunden en el horizonte occidental en el Reino de la Oscuridad, la Muerte y las Sombras. Las sombras se apoderan de la Tierra; pequeños seres proyectan enormes y espantosas sombras y se desvanece la diferencia entre lo pequeño y lo grande, lo bueno y lo malo, a medida que la Oscuridad se traga todo. Los jaguares acechan en los

senderos de la selva y los cazadores nocturnos cazan y devoran a las criaturas del Sol. El frío, los fantasmas y una multitud de temores conocidos y desconocidos aguardan al hombre más allá de la luz de las fogatas.

El propio Sol es capturado por los Señores de Xibalbá, el Reino de la Muerte. Pero en la más negra de las horas, cuando la muerte del Sol pareciera ser lo más cierto y completo, se levanta la Estrella Matutina, marcando el ascenso del Sol. El horizonte oriental se tiñe con el color de la sangre, después del fuego y entonces el Sol termina por surgir. La oscuridad es aniquilada y las sombras huyen dentro de la tierra, a las cavernas y debajo de las rocas y los árboles. El sol calienta la tierra y se desvanecen el frío y la bruma de la noche. También desaparecen los temores y los fantasmas, a medida que la luz clara del día muestra la verdadera relación y distancia entre todas las cosas.

Este ciclo solar es el formato o patrón básico al cual está sujeta toda la cosmología Maya. Es la forma básica como el pensamiento maya concibe la realidad. Podemos compararlo con la célula simple de un organismo, portadora de todas las características hereditarias del organismo totalmente desarrollado. Así que la unidad o prototipo maya de la realidad (que para nosotros sería el "tiempo"), es el *día* o "sol" que reciben el nombre de *"k'in"* tanto el uno como el otro (*k'in* también es el término dado a "profecía" y *ah k'in* es "sacerdote" o, más literalmente, "profeta"). La función en cuestión podría definirse como "iluminando esa porción de la secuencia del Ciclo de Realidad que no está manifiesta todavía".

Así como este ciclo se evidencia en el *día*, la unidad cosmológica básica es también observable en el ciclo mayor del año, llamado en el área peninsular maya *ya'ax-k'in*, "gran sol" o "gran día". (*Ya'ax*, aparte de su significado básico de "sombras de color", incluidos en "nuestros verdes y azules", tiene el significado alusivo de "grande" o "gigante"). En este ciclo, o más correctamente en esta manifestación de El Ciclo, el protagonista es el Maíz: las plantas crecen de tiernas a jóvenes y verdes y luego a maduras y entonces, son llamadas a descender a su destino, en las sombras. Las plantas se marchitan, son "decapitadas" o cosechadas, deshojadas, cocinadas, molidas y comidas... aunque se salvan unos pocos granos. El Fuego (deificado como *Ah K'ak'*, Venus, la Estrella Naciente) limpia la tierra de la milpa en la cual se echan y entierran las semillas. Nuevamente los verdes retoños ascienden, crecen hasta madurar y el Ciclo continúa su curso sin fin.

El ciclo del Día –el prototipo cósmico– se completa muchas veces en el ciclo del maíz o la milpa, tan importante en la vida maya, y el ciclo de la milpa, a su vez, también se completa muchas veces en la vida de un hombre, quien es visto de conformidad con el mismo patrón; un sólo ciclo de creación abarca muchos ciclos de vida humana.

El Popol Vuh puede ser analizado adecuadamente sólo cuando se mira de acuerdo a este ciclo Solar que se repite consecutivamente. Claramente, no se trata de una simple narración, como tendería a verlo el pensamiento y la lógica occidental.

Junajpú (El Sol) y *Xbalanqué* (La Estrella Matutina, a pesar de que en otro nivel simultáneo de conocimiento parece ser la luna, especialmente en este ciclo cósmico en que el Señor de la Muerte está identificado como el numeral 7, asociable con Venus) comenzaron a establecer el orden en el mundo en que viviría la presente creación del Hombre. Ellos combaten al Señor de la Muerte y la Oscuridad que en esta manifestación del ciclo se llama *Wukub Cakix*, "Siete Ararauna".

El Señor de la Muerte captura una parte del cuerpo del Sol, o sea su brazo. La Estrella Matutina (*Xbalanqué*) ayuda al Sol (*Junajpú*) a escapar y ambos recurren a la ayuda de los Creadores. Ellos recobran el brazo de *Junajpú*, conquistan al Señor de la Muerte y la Oscuridad y cuando el Sol se encuentra nuevamente entero, el ciclo continúa. Los hijos de *Wukub Cakix*, llamados *Cabrakán* y *Sipacná* a quienes se les considera como los que causan los terremotos, pueden ser identificados como *U Yix Mehen Kisin* "Los hijos engendrados de los causantes de la muerte" entre los lacandones. En el Libro de Chan K'in, no obstante, es Kisin, "El que causa la muerte", el Señor de la Muerte, el Terremoto puede asociarse también con el "Demonio", en cuanto que es la antítesis del Sol, Dador de la Vida, y en cuanto que castiga las almas de los malvados, en Metlan, después de la Muerte.

En la Segunda Parte del Popol Vuh, encontramos a *Junajpú* y *Xbalanqué* poniendo al mundo en orden, cuando son llamados por los Señores de *Xibalbá* y comienzan entonces su descenso al infierno. Aparentemente son derrotados por los Señores de la Muerte, llamados Jun Camé, "Una (o Universal) Muerte", Wukub Camé, "Séptima Muerte" y los otros Señores que llevan los nombres de una variedad de enfermedades, desgracias y males. En las profundidades de Xibalbá, cuando el triunfo de los Señores de la Oscuridad parece ser completo o cierto, estos últimos decapitan al Sol y cuelgan su cabeza en el árbol de calabaza. Sin embargo, la cabeza del Sol fecunda con su saliva a la doncella *Xquic'*, (la Luna, Señora del Parto y en el Libro de Chan Kin, "la Hija de Kisin") quien regresa a la tierra a parir a sus hijos, que son los mismos *Junajpú* y *Xbalanqué*, el Sol y Venus. Con su regreso a la tierra el ciclo comienza de nuevo.

El Sol y la Estrella Matutina nuevamente son llamados a Xibalbá y conminados a efectuar un juego de pelota con los Señores de la Muerte. Cada noche que ellos permanecen en Xibalbá son enviados a dormir a una u otra "Casa de los Tormentos"; éstas representan los peligros que la raza de hombres a crearse debería enfrentar en vida.

Primero tenían que cruzar un "Río de Sangre", al igual que los hombres mayas debían enfrentar los peligros de las descoloridas aguas de las inundaciones. Durmieron en la "Casa del Frío", en la que se hubieran congelado hasta la muerte, si no hubieran hecho fuego de la misma forma como los hombres se protegen del frío. También durmieron en la "Casa de los Cuchillos", donde cuchillos de obsidiana se movían y rechinaban uno contra el otro, así como el viajero maya debía soportar afiladas piedras y espinas en los senderos de la selva y la montaña. Durmieron en la "Casa de los Jaguares" y consiguieron sobrevivir, al asignarles a estos predadores el derecho a la carne y los huesos de los animales, pero no a la del hombre... a pesar de que el hombre también se enfrenta a lo largo de su vida al peligro de encontrar en su camino al jaguar. No obstante que lograron pasar estas y otras pruebas, los Señores de *Xibalbá* consiguieron enviar murciélagos para decapitar al Sol y colgaron triunfalmente su cabeza en el patio de pelota. Entonces, la Estrella de la Mañana evoca a los dioses, forja una cabeza provisional

para *Junajpú* y después (como dios de la guerra) toma el mando de la situación y eventualmente conquista a los Señores de la Oscuridad, sacrificando a la mayor parte de ellos, "limitando su poder y reduciendo su rango". El dominio de la Muerte y la Oscuridad ya no es absoluto y el Hombre puede ahora vivir en la Tierra. *Junajpú* e *Xabalanqué*, restauran el Sol y la Luna, pero no como seres cósmicos y abstractos, sino como Padre y Madre de la Humanidad.

Así fue como los dioses, El Sol y la Estrella Matutina vivieron el ciclo, con todas las características generales de la vida del Hombre. La vida de un hombre es una repetición del mismo ciclo de un día, o de la vida del Sol. El Hombre como el Sol, es llamado a descender al reino de la Muerte y no puede escapar a su Destino. El debe morir como muere el Sol, pero puede vivir el ciclo una y otra vez en sus descendientes... así como Nuestra Señora, la Luna (entonces la Doncella *Xquic)* regresó a *Junajpú* y *Xbalanqué* de Xibalbá a la Tierra.

De acuerdo a estos diferentes ciclos –o más correctamente, a estas diferentes manifestaciones del Ciclo– podemos reconocer una aparente progresión y secuencia en los diferentes tipos de orden del Universo:

1. Los Dioses Creadores –seres cósmicos– preparan las bases del orden en el Universo, de acuerdo al formato del ciclo solar.
2. Los dioses más cercanos y personales (principalmente el Sol, la Luna y la Estrella Matutina) establecen el orden que prevalecerá en el mundo donde el Hombre tiene que vivir. Más correctamente, ellos simplemente reconocen y conforman este orden –que en la cosmología maya es anterior y más elemental que cualquiera de los dioses– haciéndolo manifiesto.
3. Las imágenes sagradas son supuestas representantes materiales de los mismos dioses verdaderos, quienes todavía las emplean para hablarles a los hombres, pero a una distancia mayor y menos personalmente. Aparentemente existe un cierto resentimiento o sombra de desconfianza hacia *Tojil*, quien asume una importancia desproporcionada a la posición que ocupa en la jerarquía. Al analizar sabemos que *Tojil* es idéntico a *Xbalanqué*, la Estrella Matutina, y al dios de la guerra –también Quetzalcoatl– pero Tojil todavía es otra manifestación de esta persona. En una etapa equivalente de determinado ritual lacandón, el incienso que proviene de *Itsanal* y *Säkapuk* (identificables con *Junajpú* y *Xbalanqué*, respectivamente), reviste la mayor importancia. No obstante, en el Popol Vuh, durante esta etapa de la secuencia, Tojil no comparte con nadie su autoridad suprema; lo que sugiere que los quichés pudieron haber considerado como parte integral e inevitable del Orden Natural, al dictador teocrático y militar que asumía el mando en tiempo de crisis, pero que después de pasar ésta rehusaba renunciar al poder así como devolverlo al gobierno civil
4. La autoridad de los Sacerdotes y Sacrificadores constituía la religión formal del pueblo civilizado. El hombre común no podía o no debía tener ningún contacto con lo sobrenatural, excepto a través de intermediarios autorizados.

Otro problema inmediato, de múltiples implicaciones, que encontramos al identificar las deidades, es el carácter repetitivo o múltiple de la mayor parte de éstas, especialmente las deidades solares. Así como cada día, o "sol", es una

entidad separada e individual, pero a la vez es el mismo sol (también *K'in* en maya peninsular y *K'ij* en quiché) con todas sus características, así también, todas las deidades solares pueden derivarse del concepto original del Sol, como una divinidad, a pesar de que cada uno es un individuo distinto. Por ejemplo, *Xpiyacoc* o *Junajpú Wuch*, corresponde al Dios Remoto lacandón *K'akoch*, quien es el "Sol Antiguo", una cosa arbitraria y peligrosa que habría de ser extinguida "al final de cada año", y que no brillaría de nuevo hasta que se condujeran masivos sacrificios humanos.

Tepew, del Popol Vuh, corresponde al *Sukunkyum* lacandón, "Hermano Mayor de Nuestro Señor", quien es el "Sol Muerto" o "Señor (Sol) de los Muertos".[12]

K'ucumatz, del Popol Vuh, es el lacandón *Akyäntho*. Esta es posiblemente la persona más compleja y confusa de la "Trinidad Maya", ya que, por una parte, él es "Segundo Dios", creador de extranjeros (y guerreros enemigos e invasores) y por lo tanto, asociable con el *Kukulcán* yucateco (literalmente el mismo nombre como *k'uk' cumatz*) y el *Quetzalcoatl* tolteca; pero por otra parte, todas estas manifestaciones de una sola deidad mesoamericana constituyen la Estrella Matutina (Venus) y no el Sol. En este momento se añade una nueva complejidad, ya que el *Tojil* popolvújico, claramente identificable con el lacandón *Ah K'ak'* (y, en Yucatán, *Ah Kak* parece ser uno de los títulos de los dos *Nacon* o *Nacom)* es ciertamente la Estrella Matutina. Al mismo tiempo *Xbalanqué*, correspondiente al lacandón *Nuxi'* o *Nuxi'K'ak'*, es igualmente identificable como la Estrella Matutina... y para añadir más a esta aparente confusión, el lacandón *Nuxi'* parece ser una fusión de *Junajpú* y *Xbalanqué*. El *Ek Chuah* yucateco, es igualmente asociable con *K'ucumatz*, *Xbalanqué* y *Tojil*, en el Popol Vuh.[13]

Parece no haber límites en lo que se refiere al número de aspectos o manifestaciones que podía asumir una sola deidad original. Tampoco podemos estar seguros hasta qué punto la unidad simultánea y la diversidad de deidades está de acuerdo o en desacuerdo con la lógica maya. Nuestra lógica occidental tropieza con el dogma católico relativamente simple, de la Trinidad (Esto es la unidad y diversidad simultánea del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo), por lo que debe descartarse la lógica y reemplazarla con la "Fe". Tomando en cuenta que los mayas llegaron a extremos mayores en este sentido, mucho me temo que nuestra lógica tradicional requerirá de mucha más paciencia y amplitud de criterio, antes de que pueda hacer algo con estos casos, aún más complejos y confusos. Sólo puedo señalar el hecho lastimoso de que los primeros misioneros españoles no permitieron a ningún sacerdote maya explicar su concepto de la Trinidad, para bien de los filósofos cristianos.

Jurakán o *U c'ux Caj*, "El Corazón del Cielo" del Popol Vuh, es el lacandón *Hachäkyum* (o *Hach Ak Yum*, "Verdaderamente Nuestro Señor") que también se

12. Esta misma deidad tiene los títulos *Itsanachaak* y *Ik Cham Yum K'in*, sujeta a múltiples traducciones simultáneas que, invariablemente, lo dejan a uno insatisfecho, debido a la duda y a lo incompleto cuando se considera aisladamente uno de estos significados. Cf. El Libro de Chan K'in, pp. 361-2, 364.
13. El material presentado por el investigador brasileño Antonio Porro (1969-72) puede ser interpretado como un buen argumento para la identificación del *Nuxi' K'ak'* lacandón como el *Quetzalcoatl* mexicano.

conoce como *Yumbili Ka'an,* "Señor de los Cielos" o "Señor Corazón del Cielo"; entre los lacandones meridionales se le llama *U Yol-i(l) Ka'an,* literalmente "El Corazón del Cielo"; y a lo largo de la mayor parte del área maya peninsular, *Ak Yum,* "Nuestro Señor", que tiene aproximadamente el mismo contenido semántico y distribución que *Junajpú* en el Popol Vuh. Se trata de la principal deidad solar y puede considerársele el "Sol Presente", a pesar de que esta clara identificación parece haber sido muy simple y vulgar al pensamiento cosmológico maya.

Entre los hijos de la principal deidad, solar, encontramos que *Jun Chowen* y *Jun Batz,* los hermanos mayores de *Junajpú* y *Xbalanqué,* fueron transformados en monos porque eran crueles y despóticos para con estos últimos. *Jun Chowen* y *Jun Batz* corresponden a *Chäk Xib,* "Señores Rojos", los dos hijos mayores de *Hachäkyum,* quienes perdieron su derecho a "ascender al cielo" cuando intentaron asesinar a su hermano menor, *T'uup,* el "Dueño del Sol". Estas mismas personas parecen ser los llamados *Maax Kin,* "Mono Araña Sol" (en Yucatán); mismos que en el altiplano maya reciben el nombre de *Chel-baatz,* "Mono Aullador Pálido (o lunar)".

La progresión de la jerarquía de las deidades solares continúa en orden descendente de estatus e/o importancia, hasta que encontramos el reconocimiento del sol, como un fenómeno astronómico, en el pobre e imperfectamente resurrecto *Junajpú* y/o *Wukub Junajpú* (Parte II, capítulo XIV): "Encontraron su cuerpo, pero muy poco pudieron hacer. No pronunció su nombre, el *Junajpú.* No pudo decirlo su boca." Y en el Libro de Chan K'in (Capítulo XXV) el sol aparece descrito como poca cosa, apenas vivo, que *Sukunkyum* llevaba, alimentaba y cuidaba cada noche en el Infierno.

Desde el punto de vista de la cosmología maya, tal como se ve al comparar el Popol Vuh con el Libro de Chan K'in y otros fragmentos seleccionados del folklore en el área maya, aparece claramente señalado que la misma (una continuación de la cultura olmeca) tuvo su origen remoto en la adoración del Sol como Dador de Vida y Suprema Deidad. (El Sol estaba casado con la Luna y acompañado por la Estrella Matutina). Pero en el transcurso de esta larga evolución cosmológica, todos los diferentes aspectos y manifestaciones de este original Dios Supremo se personificaron en un número igualmente variado de dioses individuales. Esto podría constituir el reverso de la supuesta tendencia universal de politeísmo a monoteísmo, en cuanto que, algo parecido a un monoteísmo solar, se desarrolló en el politeísmo refinado y complejo que era la religión maya.

UN PATRON BASICO PARA EL ANALISIS DEL PANTEON MESOAMERICANO

A manera de conclusión me gustaría señalar que la comparación del Popol Vuh con cada nuevo dato de las tradiciones mayances y grupos étnicos conexos, ofrece una comprensión más clara de la cultura maya en general. (Probablemente este solo dato sea suficiente prueba de la autenticidad del Popol Vuh). Cada vez que ampliamos nuestro conocimiento de lo maya y de la cultura mayance, es posible establecer nuevos paralelos y conclusiones en relación a la cultura, pensamiento y simbolismo básico mesoamericanos.

En el proceso para establecer una correlación de las deidades quichés y lacandonas, ideé un diagrama que representaría la estructura y simbolismo básico

de la cosmología mesoamericana en general. Obviamente, existen variaciones individuales entre un grupo étnico y otro y no hay una correlación *perfecta* entre los dioses quichés y lacandones, pero el perfil básico de la sub-estructura simbólica de la cosmología resulta válido, no sólo al comparar la lacandona con la clásica quiché sino también para la comparación de los perfiles yucateco y mexicano antiguo.

En algunos puntos, una sola deidad puede ser reconocida claramente a lo largo de Mesoamérica, nombrándola de diferente manera en cada cultura, pero esencialmente con las mismas características. Por ejemplo: la Pareja Remota Creadora, entre los lacandones *Ka'k'och,* de la cual se ha perdido el nombre de la esposa y su función; entre los quichés era *Xpiyacoc* e *Xmucané;* entre los antiguos mexicanos, *Ome Tecuhtli* y *Ome Cihuatl,* respectivamente. No se conoce exactamente como era llamada en el antiguo Yucatán la Pareja Remota Creadora, a pesar de que en los códices aparecen como las "mayores" o más antiguas representaciones de las principales deidades solares.

El dios de la lluvia, tan importante a lo largo de toda Mesoamérica, aparece claramente identificado como el lacandón *Mensäbäk,* el yucateco *Yum Chaac* y el mexicano *Tlaloc,* pero en el Popol Vuh no se le menciona para nada; lo que constituye una de las más notables características de las culturas mayas del altiplano (incluyendo el antiguo quiché, como también las actuales mam, tzeltal-tzotzil, tojolabal, etc.) es la ausencia del dios de la lluvia como persona independiente en el panteón. Se trata simplemente de una función de la principal deidad solar.

La principal deidad solar, el quiché *Jurakán* o "Corazón del Cielo", es el *Hächäkyum* lacandón y el *Itzamná* yucateco, pero el perfil exacto de *Huitzilopochtli*[14] aparece más bien débil y pobremente definido, debido a la preeminencia de *Quetzalcoatl,* la Estrella Matutina, como dios de la guerra, y su extrema importancia en la cultura militante e imperialista de Anahuac.

Así, al extender este patrón básico al análisis de otras expresiones de la cosmología mesoamericana, como la mixteca o la zapoteca, por ejemplo, este patrón no sólo habrá de ayudar en la identificación y análisis de las características de los dioses en una cultura dada de esta área, sino que cada estudio de cultura (una vez que se encuentran reconocidas y evaluadas sus variantes individuales) habrá de contribuir a una definición más precisa de las deidades prototipo de Mesoamérica.

Debo advertir que este perfil, presentado acá como una hipótesis de trabajo (para ser elaborada y modificada cuanto sea necesario), incluye solamente: las líneas del Sol, la Luna y Venus con las líneas de la Lluvia y el Relámpago (fuertemente influenciadas por las características solar y venusiana, respectivamente) para las áreas mexicana y maya peninsular, como opuestas a las áreas del altiplano maya y posiblemente a otras. Las deidades infernales aquí enumeradas, parecen ser las "proyecciones nocturnas" de las mismas líneas de deidades asociables con los fenómenos cósmicos mencionados.

14. Estimo que la identificación de *Huitzilopochtli,* como *Junajpú,* y de *Quetzalcoatl* como *Xbalanqué,* (a través de sus prototipos mesoamericanos) es un paso más tomado en la dirección emprendida por Antonio Porro (1969-72).

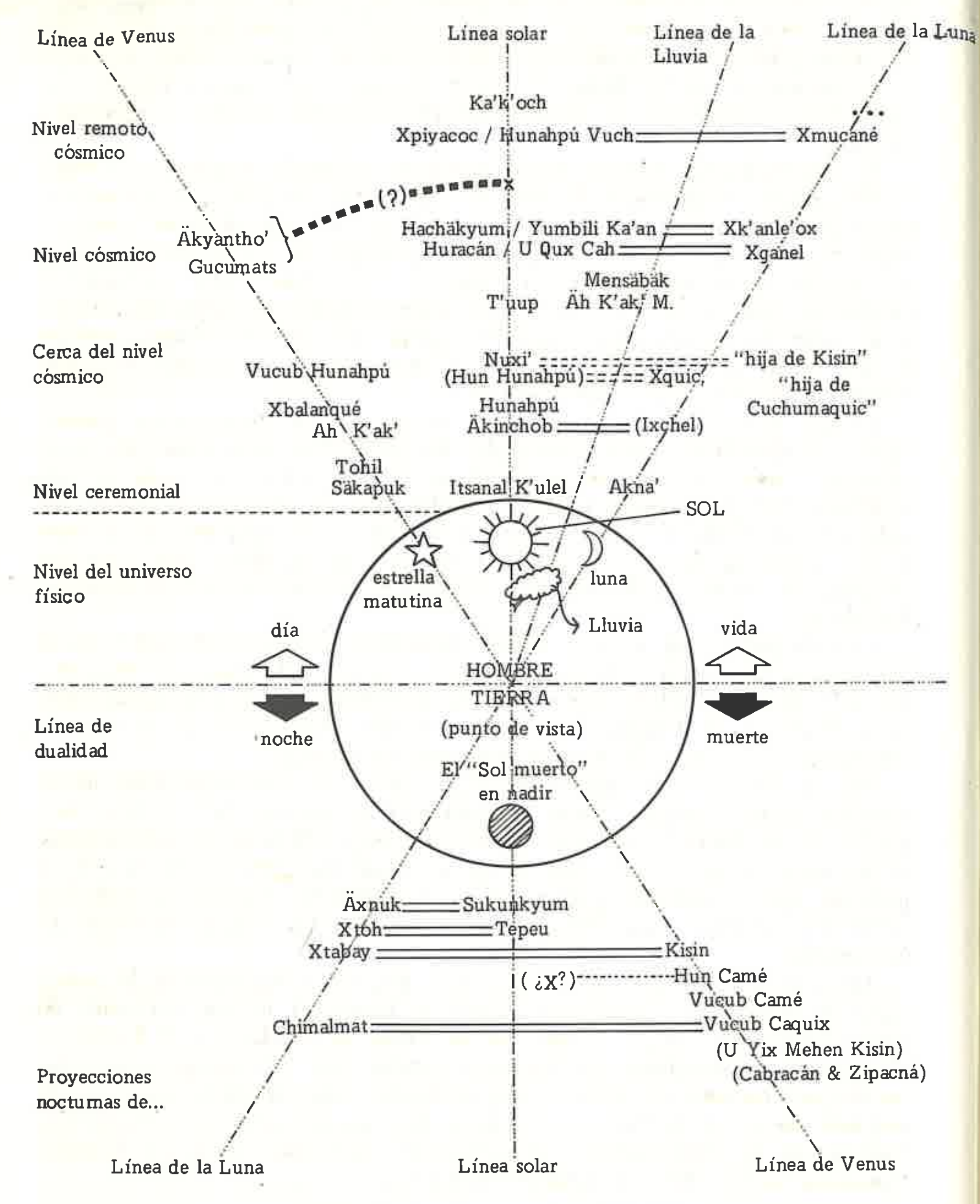


Fig. 38 — Mapa de la Cosmología Maya.

Hacc falta determinar lo que podrían ser las deidades terrestres, tales como el *Känänk'ax* lacandón y yucateco (escrito *Cahankax*, con aproximadamente el mismo valor fonético, en Yucatán), una clase de deidades que podrían identificarse como el *Tepeyolotl* mexicano.

También he de señalar que me he limitado a colocar las deidades en cuestión en la "línea" correspondiente (esto es, solar, venusiana, etc) y no me he preocupado mucho de los casos obvios de duplicación, traslape e imprecisión en la identificación y correlación de una y otra deidad, entre las diferentes culturas. Por ejemplo: el *T'uup* lacandón es *Junajpú* victorioso sobre sus abusivos hermanos mayores (los *Chäk Xib*, "Señores Rojos", correspondientes a *Jun Batz* y *Jun Chowen*); pero, en la mayor parte de correlaciones idénticos incidentes, de ambas narrativas, es *Nuxi'* quien aparece reconocible como *Junajpú*. Esto amengua la distinción artificial entre *"Jun Junajpú* y *Wukub Junajpú"*, por una parte, y *Junajpú* y *Xbalanqué*, por otra: *los Jun* y *Wukub* (1 y 7= Sol y Venus) indican simplemente otras manifestaciones de las mismas personas y el término "sus padres", no podría considerarse literalmente de ninguna forma (de acuerdo a la lógica occidental), excepto como un error, ya que *Junajpú* y *Xbalanqué* eran los hijos de la cabeza de *Jun Junajpú*, mientras que *Wukub Junajpú* (= Xbalanqué = Venus) murió sin progenie. El autor quiché del Popol Vuh todavía habla de "sus padres" para referirse a las mismas personificaciones del Sol y la Estrella Matutina, en el ciclo previo. También, entonces, el Popol Vuh muestra claramente, por comparación, la pérdida de elementos en la cultura lacandona contemporánea. El término *Nuxi' K'ak'* en la tradición lacandona se refiere claramente a *"Nuxi* y *K'ak'* a *Junajpú* y *Xbalanqué*, respectivamente. Sin embargo, una vez el Señor del Fuego lacandón, *Ah K'ak;* puede reconocerse con claridad en algunos casos como *Xbalanqué*, a pesar de que usualmente aparece identificable como *Tojil*, en el Popol Vuh.

Posiblemente lo que más desagrade a nuestra lógica occidental sea la imprecisión y el carácter contradictorio del "Segundo Sol", quien evidentemente es la Estrella Matutina en el nivel cósmico (o remoto cósmico) de simbolismo—el *Akyantho'* lacandón, el *K'ucumatz* quiché, el *Kukul-can* yucateco, el *Quetzalcoatl* mexicano.

Cuando, por una parte, podemos decir que "La Estrella Matutina es el Sol antes de que el *verdadero* Sol se levante"... y esto pueda observarse como una parte natural e integral del Ciclo Solar (y aun asociado con el simbolismo original de nuestro "Lucifer", Hijo de la Mañana")..., por otra parte, en todos los otros casos, la diferenciación de las características venusinas y solares es uno de los elementos fundamentales de la cosmología maya. Sólo en las "proyecciones nocturnas" de estas mismas líneas ocurre una confusión similar: por una parte, el *Sukunkyum* lacandón es la "proyección nocturna" del Sol, mientras que *Kisin* es, aparentemente, la contraparte negativa de *Ah K'ak*, La Estrella Matutina, y originalmente, el dios de la guerra al servicio de la principal deidad solar. (En los códices mexicanos podemos incluso reconocer un Señor del Infierno, aparentemente benevolente, en oposición al más maligno Señor de la Muerte ya sea *Teoyaomiqui* versus *Mictlantecuhtli*, posiblemente estos dos versus el grotesco *Tlaltecuhtli)*. Por otra parte, mientras que los Señores de Xibalbá, *Jun Camé* y *y*

Wukub Camé, parecen estar identificados por los numerales 1 y 7, como las "proyecciones nocturnas" del Sol y Venus respectivamente (las contrapartes exactas de *Junajpú* y *Xbalanqué)*, Jun Camé no aparece caracterizado por ninguna benevolencia solar (como podría esperarse de *Sukunkyum/Tepew)*, pero en cada trozo se trata claramente de la maldad de *Xbalanqué*, el Dopelganger fabricado en Xibalbá, como lo es *Wukub Caquix*.

Si todo esto ofendiera nuestra lógica occidental en cuanto a filosofía, tal vez debamos echar otra mirada a esta misma imprecisión y ambigüedad característica del estilo literario tradicional maya: en la última parte del Capítulo 9, Parte II del Popol Vuh, los Señores de Xibalbá exigieron a *Junajpú* y *Xbalanqué* que cortaran para ellos cuatro clases diferentes de flores durante la noche: "Una rama de chipilín rojo, una rama de chipilín blanco, una rama de chipilín amarillo, y una rama de carinimac". Esto parece más bien ridículo, trivial y sin sentido, hasta que consideramos que los colores rojo, blanco y amarillo en la cosmología maya representan al este, norte y sur, respectivamente. Carinimac no ha sido identificado, pero se trata, casi con certeza, del "negro" *(ek' ek)*, el color que representa al "oeste". Así que podemos estar casi seguros que los Señores de Xibalbá estaban enviando a Junajpú y Xbalanqué a los cuatro puntos de la Tierra en una sola noche (indudablemente, la misma noche que durmieron en la "Casa de los Cuchillos"). Parece ser que los Mayas toleraban casi cualquier grado de contradicción lógica o trivialidad aparente, siempre y cuando los verdaderos significados llegaran con gracia y estilo propios a la persona real, perceptiva, cultivada y sensitiva. Si sólo somos capaces de ver las contradicciones lógicas y la trivialidad entonces perdemos el "mensaje real" y todavía no estamos suficientemente instruidos en modelos mayas, para saber de qué trata la expresión literaria o artística.

Hemos de continuar un poco más nuestros estudios de cultura maya antes de poder considerar que realmente comprendemos una expresión literaria como el Popol Vuh o el Libro de Chan K'in.

LA ETNOECOLOGIA QUICHE Y EL POPOL VUH

Por Duncan MacLean Earle

En el preámbulo del Popol Vuh se advierte que el documento abarca un conocimiento del lugar, *"waral Quiché ubi"* ("aquí, Quiché su nombre"), o sea que es un manuscrito escrito específicamente sobre cierta población, en cierto lugar, y señala, además, que su comprensión depende del conocimiento profundo del lugar y su gente. Atento a esta recomendación, inicié estudios sobre la relación existente entre el antiguo documento y la vida de los actuales maya-quichés, prestando especial atención a las relaciones ecológicas propias de la vida diaria, y a las relaciones simbólicas que de ellas provienen. El hecho de llamar "etnoecología" a este trabajo, no indica una definición estrecha ni exclusivamente naturalista. Es un intento de relacionar en forma dinámica la cultura indígena con el ambiente físico, para así ayudar a descifrar el código específico de su comunicación simbólica.

Bajo esta pretensión hay una tesis: entender el significado del mundo simbólico de un grupo étnico mediante el estudio del mundo cotidiano de su gente. O sea, estudiar las relaciones domésticas en el hogar y las relaciones directas y cotidianas con el ambiente físico para construir los dominios simbólicos y analizar otras categorías de la cultura. También este mundo diario es el puente con el pasado. Desde que se escribió el Popol Vuh hasta el presente, ha cambiado radicalmente el sistema político de las élites quichés, pero la vida del campesino, sobre todo en sus relaciones con la tierra y otros elementos naturales no ha cambiado tanto.

He llegado a escuchar, observar y preguntar a esta gente portadora de una cultura quiché, aún bastante viva, y de esta experiencia viene mi análisis del Popol Vuh.[1]

1. He trabajado por más de 30 meses en la región quiché central, poniendo mayor interés en los municipios de Chinique, Chiché y Santa Cruz del Quiché. También he tenido contacto con indígenas conservadores de la tradición en Momostenango, San Pedro Jocopilas, Zacualpa, Lemoa y Chichicastenango.

EL EJEMPLO DE "CABEZA DE HONGO"

Mi primer punto es bastante específico, pero posiblemente aclare el método de estudio. Hay un momento en el Popol Vuh en que los primeros hombres dan ofrendas a los símbolos sagrados de Tojil, Awilix y Jakawitz, mientras esperan consejo en la cima de la montaña. No son grandes las ofrendas, dice el autor, sólo se trata de cosas como *iyá y jolom ocox*. El iyá siempre se ha identificado como



Fig. 39 — Planta medicinal, "jolom ocox".

pericón (*Tagetes lucida*, de la familia de las compuestas), una clase de anís silvestre que crece en varios lugares de suelo volcánico en la zona ocupada antiguamente por los quichés, y es muy conocida por los campesinos.[2] El Jolom Ocox ha sido más difícil de identificar. Ximénez lo registró como yerba (Recinos 1950: 192), mientras que otros autores lo traducen como "cabeza de hongo". Wolfgang Cordan (1962: 211) transformó la frase con el siguiente resultado: "hongos que embriagan les ofrecieron". Su interpretación proviene de que en los diccionarios la palabra *ocox*, aparece traducida como "hongo" y *jolom* como "cabeza"; en la actualidad se traducen de igual modo entre los quichés. Las dos palabras aparecen en los *Anales de los Cakchiqueles* (Recinos y Goetz 1953:83) traducidas simplemente como "hongos". Cordan y otros sostienen que no son "cabezas de hongos" sino "hongos para la cabeza" o sea hongos sicodélicos. Karl Mayer (1977:33) apoya esta interpretación, a través de su asociación entre Jolom Ocox y Arboles, en los Anales. Este último manuscrito habla claramente de un tipo de hongo que crece encima de los árboles. Hay que tomar en cuenta que varias especies de hongos alucinógenos crecen encima de algunos árboles y sobre la madera.

2. Esta zona comprende el área entre Momostenango y Zacualpá, con su centro en las ruinas de Utatlán.

Aunque Mayer (1977: 35) dice que en Guatemala no se han encontrado hongos de la familia "Psilocybe", Bernard Lowy (1974: 189) recogió otro tipo de hongos (*Amenita muscaria*), entre Chichicastenango y Santa Cruz del Quiché, y también yo he recogido hongos de esta misma clase en dicho lugar. Por otra parte encontré seis variedades de hongos tóxicos en la zona quiché entre Santa Cruz y Zacualpa; probablemente todos pertenecen a la familia Psilocybe.[3] Según Mayer (1977: 25) se han descubierto regulares cantidades de "hongos de piedra" en la zona quiché. El arqueólogo Ken Brown (comunicación personal) confirmó la presencia de estos objetos en la época postclásica quiché, mediante el descubrimiento de la base de uno de ellos en las ruinas de Utatlán. Por todo esto es posible que las palabras se refieran a hongos, y tal vez hongos para la "cabeza" (i.e. psicodélicos).



Fig. 40 — Hongo alucinógeno.

Buscando verificación en el mundo quiché de hoy, se nota que la gente indígena muestra bastante interés en los hongos. Casi todas estas plantas tienen nombres quichés, la gente los vende y compra en los mercados regionales y los buscan con frecuencia para aumentar su dieta alimenticia. Después de varios días de haber llovido, el campesino sale a buscarlos entre los pinos, robles y árboles podridos. Por lo que se ve son sumamente aficionados a los hongos, pues hasta los niños de ocho años pueden identificarlos y separar los buenos de los peligrosos.

3. No fue posible lograr una identificación exacta, pero bajo la evidencia presentada por fotos detalladas, el botánico Dr. Robert Shultes de la Universidad de Harvard, hizo una confirmación tentativa de mi identificación general.



Fig. 41 — "Piedra de hongo" encontrada en El Quiché y que antes se veneraba en Utatlán.

El *Amenita muscaria*, conocido en la región como *itzel ocox* ("hongo malo", según Lowy 1974: 189) con más frecuencia se le denomina *cakuljá oc'ox* o sea "hongo del rayo" en Chichicastenango, Lemoa, Momostenango, Chiché y Santa Cruz. Esta clase de hongo también tiene el mismo significado en lengua tzotzil *(chaox yuy*, "hongo de trueno"). Dicen que el "hongo del rayo" aparece con las fuertes tempestades de junio y agosto, que es muy peligroso y que no se le debe comer. Un día, cuando buscaba hongos de rayo en el bosque, me dijo un señor de Lemoa: "si se come, se muere uno... y hasta el otro día se vuelve vivo".

Es fácil colegir que un hongo asociado con el rayo pueda ser una ofrenda para Tojil, dios de la tempestad (Carmack 1979: 199). También es sugestivo el nombre cakuljá, porque en el Popol Vuh significa manifestación del corazón del cielo. El hecho de que existen piedras con formas de hongos en el postclásico y de que los actuales quichés saben diferenciar las varias clases, aparentemente confirma la traducción supuesta por la gran mayoría.

A pesar de toda esta evidencia, es indudable que *jolom ocox* se refiere a otra planta, tal como notó fray Francisco Ximénez. La prueba la encontramos con la gente quiché. Pregunté a un número aproximado de cien personas indígenas –campesinos, alcaldes, mujeres y jóvenes– sobre el nombre de cierta planta que les presenté. La identificaron como *jolom ocox*. También cuando les pregunté sobre el significado de la palabra compuesta *jolom ocox* todos la relacionaron con una planta de flor blanca que crece a orillas de los llanos.[4] Ha sido muy difícil hacer una identificación botánica pero se trata de un miembro de la familia de las compuestas que en castellano de la región la llaman "rompecajuelas".

El Popol Vuh ayuda a confirmar esta identificación floral. Edmonson ha notado la presentación en frases paralelas del Popol Vuh, y esta misma estructura se encuentra en las oraciones de los chuchkajaw o chimanes de hoy.[5]

Tal paralelismo no se da únicamente en la morfología de las palabras sino también en su significado. Pero como lo ha notado Dennis Tedlock,[6] las frases no van sólo paralelas; a veces se dan tercetos y sobre todo no hay que sacrificar el sentido para cumplir con una formalidad impuesta. Examinando el texto mismo (Edmonson 1971: 188; Villacorta 1962: 277-278; Estrada Monroy 1973: 204), vemos las palabras siguientes en la copia original:

"chuwach ri cuquej chiquicat kol
chiquicat puch iya, jolom ocox
sc'oje qui cu quej chiquijujunal
chiri culwi cumal cuwi juyub..."

"frente a la piel de venado quemaban resina
quemaban también pericón, 'cabeza de hongo'
tenían sus pieles de venado cada uno
a su llegada a la cima de la montaña"

(la traducción es mía)

En esta estructura se nota un paralelismo fónico entre *k'ol* y *ocox*, y también entre *jujunal* y *juyub;* la separación entre frases se da entre *ocox* y *xc'oje*.[7] La asociación semántica entre cada piel de venado y su lugar en la montaña señala que hay una relación estrecha entre *k'ol, iyá* y *jolom ocox*. ¿Qué tiene que ver resina de pino con dos plantas silvestres, si de verdad Jolom Ocox es una planta?

Las dos plantas se encuentran en lugares similares donde el bosque colinda con el llano, lo cual está de acuerdo con lo descrito en el Popol Vuh, porque son

4. En el mes de agosto abundan en las riberas de los ríos, en los prados y también en las orillas de los caminos. Como crecen en pequeños grupos y también solas, y además tienen abundantes flores blancas bastante planas y redondas, desde lejos dan la apariencia de hongos.
5. He grabado varias oraciones quichés recitadas por especialistas *(chuchkajaw)* en curación, adivinación y conocimiento del calendario ritual.
6. Véase su estudio en este mismo libro.
7. *Xc'ojé* es una construcción verbal que típicamente inicia una frase. Edmonson asocia la palabra con la frase anterior, y esto confunde la claridad original presentada por Ximénez.



Figura 42
"Jolom ocox" halladas en el sitio arqueológico "Los Cerritos", Chiché El Quiché.

lofrendas bastante comunes, igual que la resina, tal como describe este libro las ofrendas humildes. Los hongos por su parte son más escasos y muy estimados.

Dichas plantas también son curativas: la flor de iyá se usa para tratar la fiebre y el dolor de cabeza;[8] las raíces del Jolom Ocox son empleados para tratar enfermedades intestinales, sobre todo la disentería roja y blanca. Además, las dos plantas tienen un olor fuerte y dulce, parecido al anís. Quemadas, dan un olor de perfume rústico. Junto con la resina, un material de combustión rápida, harían un conjunto similar a una clase de ofrenda que se da actualmente. El chuchkajaw pone frente a su *warabal ja* (una especie de altar) bolitas de *k'ol pom*, o resina de pino, y las enciende. Cuando se están quemando echa encima de ellas copal o incienso de "castilla" que produce un olor excelente.[9] El rito se lleva a cabo en un altar erigido en el bosque, para "pagar" a los antepasados. Son notables las similitudes con el Popol Vuh.

Si aún prevalecen dudas hay que tomar en cuenta que el Popol Vuh no emplea nombres generales como "hongo" o "árbol". Cuando se refiere al mundo natural usa palabras específicas como *tz'ite*, *cante* o *cacaw*. Aparte de su semejanza con *jolom*, no existe la palabra *ocox* en el referido documento ni en los Anales de los Cakchiqueles. Tampoco hay otra palabra que se refiera a hongos. Sin embargo, existen palabras para determinados hongos en los diccionarios coloniales, incluyendo la entrada *q'uec quim* que traducida literalmente es "zacate negro" pero está

8. Cuando tuve hepatitis *(k'an bococh)* me trataron con un té de esta flor, y la fiebre bajó rápidamente sin causar molestia al estómago. Lo recomendaron en lugar de aspirina.
9. Este incienso se quema en incensarios *(ceibal)*.

clasificada como "hongo que emborracha" (Mayer 1977: 4). Sólo se puede concluir que entre los quichés y cakchiqueles de la época de la conquista existía el conocimiento de hongos "para la cabeza", pero no formó parte de los intereses de los autores del Popol Vuh.

EL EJEMPLO DE TIERRAS SAGRADAS

Es indudable que cuatro siglos de presencia cristiana han influido bastante en el concepto religioso de los actuales quichés. Los santos y los caracteres con nombres castellanos o medios castellanos han reemplazado o borrado los nombres indígenas. Pero el cambio no ha sido completo, máxime cuando el nombre o concepto se asocia con algún lugar, fenómeno del ambiente físico o con alguna clase de relación simbólica que tiene fuerte analogía con la vida diaria rural. En el contexto ritual no he encontrado la palabra "Awilix", pero he visitado el lugar llamado Pawilix que es un barranco pequeño situado en el interior de la montaña. Cerca de ahí, Robert Carmack (et al 1975), ha identificado la montaña Patojil, lugar donde probablemente los antiguos quichés escondieron a sus dioses entre robles, bromeliáceas y musgos. Abajo de Pawilix está el pueblo de Chinique, donde según la creencia local, aparecía el "Señor de Esquipulas" en este mismo barranquito. Ahora el pueblo tiene allí un "quemador" o altar de ofrendas.

Los nombres de plantas y lugares se preservan con bastante frecuencia en la lengua quiché. Todavía existen los nombres de *chol k'ij*, el calendario ritual de 260 días y además los nombres encontrados en el Popol Vuh como *Ajpú*, *Camé*, *Batz* y *Quej*. También en las oraciones se encuentran palabras esotéricas parecidas a las que hay en el Popol Vuh, como por ejemplo referencias a la oposición de *caj* (cielo) y *ulew* (tierra). El Chuchkajaw (curandero espiritual, literalmente "nuestra madre-padre") a veces empieza su oración saludando al cielo y al mundo de esta manera: "Saludos Corazón del Cielo, saludos Corazón de la Tierra, saludos esquinas del Cielo, saludos esquinas de la Tierra..." Esta estructura verbal también se encuentra entre las primeras palabras del Popol Vuh, cuando Tzakol y Bitol, *"uchuch"*, *"ukajaw"* de la vida, miden los cuatro ángulos, las cuatro esquinas de la tierra y del cielo. Este proceso de medir las cuatro esquinas de la tierra y del cielo *(etanik, etaxik)* por los ancianos sabios es paralelo y similar al proceso de medición del terreno por parte de los campesinos quichés contemporáneos.

Cuando un señor llega a la edad de ver a todos sus hijos casados y no va a tener más progenie, sale al campo llevando una pita para dividir la tierra. La pita o lazo tiene nudos que marcan una distancia fija. El señor empieza a medir cuadras, dejando estacas en las esquinas. El dueño de la tierra debe esperar hasta que hayan nacido todos sus hijos para trazar justamente la totalidad del terreno. En el proceso de la vida quiché, el momento de medir las cuatro esquinas señala un cambio en el papel que juega el patriarca; en adelante sus hijos se encargan de la tierra, la milpa y la leña. En esta etapa de su vida, el hombre anciano se puede dedicar a oficios religiosos y la esposa a dar consejos; si ella es comadrona asistirá a las mujeres jóvenes de la comunidad. Es entonces cuando los hombres desarrollan su talento frente a la comunidad, si fueron preparados dentro de la tradición de

adivinación. En este sentido, salen del cargo exclusivo de cuidar de su familia y entran en el de cuidar a su linaje y a la comunidad. Los mayores de una comunidad son los que "trazaron" las medidas de este universo local, siendo los "*chuch*" y *kajaw*", engendradores de su linaje y sus terrenos. De la misma forma Tzakol y Bitol trazaron los ángulos del cosmos y cuidaron de la felicidad, salud y entendimiento de todo el pueblo quiché.

EL EJEMPLO DE TOPOGRAFIA SAGRADA

La continuidad de la vida popolvújica en el presente proviene, como he dicho, de la persistencia de la ecología y de la constancia con que la gente indígena del campo se relaciona con este ecosistema. Se ve, por ejemplo, una estrecha relación entre el microcosmo topográfico funcional del campesino y las escenas macrocós-



Fig. 44 — Erosión de la tierra en la región quiché.

micas del Popol Vuh. El valle del Quiché es un llano, formado de material volcánico no diferenciado, rodeado por montañas metamórficas, mucho más duras y menos fértiles. El valle está dividido en complejos de mesetas recortados por una serie de ríos que han formado barrancos profundos en el suelo suave de pomo, ceniza y barro. Este ambiente forma una impresión de verticalidad muy extrema que a la vez determina fronteras fuertes entre zonas ecológicas, y demarca los límites de la población. El patrón de asentamiento está disperso sobre los llanos fértiles, rodeado de milpas. Arriba está el bosque *(q'uechelaj)* donde hay leña pero es despoblado, sin pozos, frío y nebuloso. En él sopla mucho viento y abundan animales silvestres de mal agüero.[10] Es un lugar poco visitado, lleno de misterio y santidad; los llanos, en cambio, ofrecen seguridad.

La verticalidad continúa en los barrancos, una zona que también es insegura. Un mal paso manda a una persona a la muerte de inmediato. Esta región es dominio de la mujer, en el sentido de que ella va al río a lavar la ropa, al pozo para traer agua y al barranco para juntar chiriviscos, hojas para tamales, y otras necesidades domésticas. Se supone que esta zona también tiene un simbolismo femenino de oscuridad, humedad y agua, tanto en su forma (una entrada estrecha en el cuerpo del mundo) como en su función.

Se cree que es análogo al concepto general maya de la cueva o cenote, pero

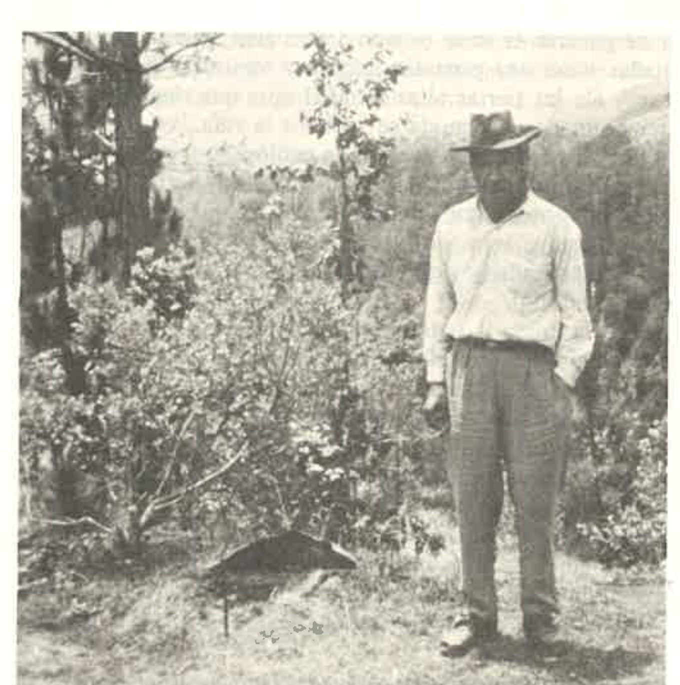


Figura 43
Anciano quiché ante un altar a los antepasados.

10. Se cree que el gato de monte *(vac)*, el coyote *(utiu)*, el tecolote *(tucur)* y muchos otros animales silvestres pueden ser portadores de malas noticias, entendibles según el día del calendario.

hay una diferencia profunda. Andando desde el llano *(tak'aj)* hasta el fondo del barranco, se nota que la biota va cambiando. Al bajar al río (más abierto que una cueva) se entra a una zona más cálida, distinta de la de arriba, o sea, da la sensación de estar entrando en otro mundo. Este otro mundo no sirve para sembrar milpa. El suelo está erosionado y pendiente; tampoco le llega mucha luz solar. El río sólo sirve para llevarse la suciedad de la ropa y del cuerpo.

En esta división de tres niveles –barranco *(siwán)*, llano o meseta *(tak'aj)*, montaña y bosque *(q'uecheláj)*– los extremos están dominados por la naturaleza y sólo la zona central pertenece a la "cultura".[11]

Como la cultura quiché se divide marcadamente entre los dominios del hombre y de la mujer, en cuanto a las labores diarias, se puede decir que la casa es básicamente femenina y la milpa masculina –en lo referente al espacio cultural. La casa rodeada por plantas de maíz, o con su tapanco lleno de la cosecha, expresa una unidad cultural que es fundamental en la vida rural de los quichés.

.A los lugares naturales que están arriba y abajo de la zona cultural, se les atribuye poderes sobrenaturales. Muchos creen que la lluvia, viene de ciertos picos de las montañas (los picos Xilic y Xocomar, para el pueblo de Chinique). Allí tienen altares a los cuales acuden a implorar a los dioses una buena cosecha, salud, y vida para los niños.

Algunas gentes también creen que hay gigantes que viven dentro de ciertas montañas, y que tratan de ganarse el alma de uno.[12] En general, el bosque en las partes altas de las montañas tiene una potencia mágica y espiritual que determina el éxito de la vida cultural. De las tierras altas viene el agua que riega y da vida a la milpa; de la milpa transformada en comida se sostiene la vida. Así, el "hombre hecho de maíz" tiene su fundamento en una relación ecológica, y esto caracteriza al hombre (y a la mujer) cultural. Los humanoides de madera y barro, en cambio, no aprecian su status cultural por lo que los dioses tienen que devolverlos a la naturaleza (reunidos con la tierra o transformados en micos) en el Popol Vuh. El maíz, siendo una planta domesticada y dependiente en la tradición cultural, se encuentra en la zona plana y cultural.

La lluvia desciende sobre la milpa y termina en los barrancos. Los ríos corren hacia el este y el oeste, pasando de tierra fría a zonas cálidas y secas. Los que no trabajan bien los surcos exponen sus tierras al debilitamiento al caer los aguaceros. Cuando pasa esto, los ríos se vuelven rojos o blanquecinos (según el color de la tierra local), arrastrando consigo lo que debía servir para vigorizar el maíz. Ciertos barrancos están considerados como encantados, con sirenas o animales que son peligrosos, y a quienes se les invoca con perversos fines.

En el Popol Vuh se encuentra un episodio análogo de las dos generaciones de gemelos cuando bajan a Xibalbá. Se dice que bajaron entre barrancos estrechos, cruzando ríos de sangre y podredumbre para llegar a un lugar seco y cálido (donde crece el árbol *tzima* o calabaza, el árbol que servía de *tzompantli*" a Junajpú).

11. Esta división entre cultura y naturaleza es empleada por los estructuralistas en un sentido abstracto. Aquí sólo me quiero referir a una división práctica y reconocida por la gente. Vuelve a ser abstracto cuando se aplica a acciones y lugares descritos en el Popol Vuh.
12. La creencia en dueños de las montañas se encuentra en muchas partes del altiplano de Guatemala y Chiapas.

Abajo de Joyabaj y cerca de Rabinal hay zonas así, que tal vez sirvieron de modelos ecológicos para Xibalbá. Además, saliendo de la casa de Xmucané, los hermanos salen de la zona de seguridad y entran en el mundo de la infertilidad (dioses de enfermedad y muerte). Allí se mueren los dos primeros, dejando únicamente su simiente en una mujer que sale del barranco, con ayuda de los búhos, y llega a la casa que está en el llano. Sólo la segunda generación, producto de una semilla que junta las fuerzas de arriba y abajo (los cerbataneros que cazan y la mujer de Xibalbá) puede conquistar a los de Xibalbá y ponerlos en su lugar, en un rango inferior a los quichés. De este lugar suben ellos últimamente hasta el cielo para convertirse en el sol y la luna, entidades que suben y bajan todo el tiempo.

Una vez que están dispuestos los dominios aparecen el hombre y la mujer hechos de maíz. Así empieza la historia del pueblo quiché, llegando finalmente a las montañas donde ocultan a sus dioses. Esta es una época de magia y transformaciones de animales, de sufrimiento pero también de fuerza. El drama en las montañas culmina con la hora de esperar la llegada del sol en *sakiribal*, "lugar del amanecer". Actualmente, los indígenas de San Andrés Sajcabajá acuden a una montaña muy pendiente e impresionante denominada *Sakiribal*, para hacer fiestas, quemar incienso, bailar y esperar la salida del sol. El lugar tiene tres altares encima de la montaña y dos cuevas abajo; todos los altares son bastante usados por personas que llegan de Zacualpa, Joyabaj, San Andrés Sajcabajá, Santa Cruz, Chinique, Chiché, Chichicastenango, San Pedro Jocopilas, Momostenango, y otros lugares quichés. A veces, matan gallos y, juntamente con el *K'ol pom*, las candelas, el incienso y otras ofrendas, tributan a sus dioses para concederles otro año de vida.

No quiero implicar una relación literal con el Sakiribal del Popol Vuh y este lugar denominado también Sakiribal, pero el rito de esperar el alba es bastante similar, y en ello se ve una continuidad conceptual, ritual y simbólica que no se puede ignorar fácilmente. Creo que las actuales peregrinaciones a la cumbre para asegurar la vida de la milpa, es parte de la relación entre cultura y naturaleza que ellos tienen y han tenido por mucho tiempo.

CONCLUSION

Espero haber demostrado que se puede poner el gran libro quiché en un contexto de comprensión por escuchar, observar y hablar con los quichés de hoy.

EL POPOL VUH REVISITADO: UNA COMPARACION CON LA TRADICION ORAL CONTEMPORANEA DE SAN JUAN CHAMULA, CHIAPAS[1]

Por: Gary H. Gossen

Muchas veces se ha comentado a través de varios siglos y en diferentes idiomas que el folklore se cuenta entre los aspectos de la cultura humana que tienen más fuerza para sobrevivir, debido a su naturaleza como artefacto mental y estético o a su invisibilidad en la psicología del pueblo, o a su aparente falta de aplicación política y económica. El hecho es que a través de los siglos, los conquistadores, los demagogos y los caciques no logran deshacer los artefactos mentales con la facilidad que muestran al cambiar la estructura política, económica y social. La realidad de esta tendencia conservadora puede verificarse mediante comparaciones diacrónicas de pueblos de una sola ascendencia cultural.

En este trabajo me propongo comparar los rasgos generales del Popol Vuh de los antiguos Maya-Quichés con los rasgos generales de la tradición oral contemporánea de San Juan Chamula, un pueblo de habla maya-tzotzil que se encuentra en los Altos de Chiapas, México. Quisiera ofrecer datos comparativos sobre los siguientes rasgos de las tradiciones orales de las dos culturas que son separadas no sólo históricamente, sino también geográfica y lingüísticamente:

1) Estructura total y su base en la visión histórica.
2) Estilo narrativo y poético.
3) Contenido de las narraciones.
4) Función y contexto sociocultural de la tradición oral.

Quisiera mostrar, primero, que existen semejanzas extraordinarias entre las dos tradiciones; segundo, que esta semejanza puede deberse a raíces comunes pan-ma-

1) Una versión anterior de este trabajo fue presentada en el simposio "Myth, Ritual and Symbolism in the Chiapas Highlands" celebrado en México del 2 al 7 de septiembre de 1974, como sesión del XLI Congreso Internacional de Americanistas. La versión inglesa es diferente en varios aspectos de su contenido con respecto a la presente y se publicó en 1978 (Gossen 1978). El trabajo de campo que forma la base etnográfica del presente ensayo se llevó a cabo en el estado de Chiapas, México, entre los años de 1965 y 1970, como parte del proyecto de Chiapas de la Universidad de Harvard, y le agradezco al Profesor Evon Z. Vogt, fundador y jefe de este proyecto de investigaciones, su generoso apoyo.

yas; y finalmente, que existen todavía en la zona maya –área cultural que comprende unos tres millones de personas–, fantásticas oportunidades para la recolección de materiales de la tradición oral que pudieran establecer la región maya como el enfoque principal de toda la América indígena en el campo de estudios literarios y poéticos.

Todos sabemos que el Popol Vuh es el monumento principal de la literatura indígena del Nuevo Mundo y que de costumbre se incluye como el ejemplo literario de América indígena de más importancia en estudios de la literatura comparativa mundial. Quisiera plantear en lo que sigue que el momento es propicio para meternos con todo esfuerzo a la recolección de las varias tradiciones orales mayances, porque se me hace probable que haya otras docenas de tomos de literatura maya a nivel de la del Popol Vuh.

LAS COMUNIDADES

La comunidad de San Juan Chamula es la que tomo de ejemplo para la comparación.[2] Es de habla tzotzil y tiene alrededor de 100,000 habitantes de los cuales la mitad vive en el municipio del mismo nombre. Los otros viven en más de cien colonias que se encuentran desparramadas por todo el estado de Chiapas. Aunque se supone que Chamula y Utatlán, capital de los antiguos quichés, tuvieron antepasados de una sola ascendencia cultural en la lejana antigüedad, no hay razón para creer que los dos pueblos tuvieran más que contacto esporádico comercial y militar durante los últimos mil años. Quisiera plantear que la conquista militar española y la evangelización que siguió después fueron llevadas a cabo de manera semejante en los dos pueblos, ya que en ambos zonas los españoles se esforzaron más para decapitar al sector público civil y religioso de la vida indígena que al sector doméstico-familiar. Es el sector familiar y doméstico que muestra más tendencia a conservar las costumbres netamente indígenas. El sector doméstico-familiar era el ámbito en el cual se conservaban las tradiciones de antaño, las cuales incluían las creencias religiosas, la cosmología y las tradiciones orales. Esta forma bifurcada de evolucionarse, occidental en asuntos públicos y cívicos e indígena en lo particular, facilitó la formación del ampliamente reconocido fenómeno de sincretismo, por el cual la configuración total que vemos hoy día en las comunidades indígenas de Guatemala y Chiapas no es ni netamente española ni precolombina. Por ejemplo, muchos de los conceptos religiosos precolombinos se han fundido con los cristianos, de manera que el dios sol (Nuestro Señor Sol) es a la vez Jesucristo en la mayoría de las comunidades indígenas de los altos de Chiapas. Soy de la opinión que las tradiciones orales indígenas respondieron en forma semejante al verse en contacto con la catequización cristiana, de manera que lo que sobrevive hoy en día de la tradición oral maya conserva las formas y estructura de los antiguos mayas con mucho contenido español/cristiano, sobrepuesto e incorporado dentro de las antiguas formas poéticas y conceptos cosmológicos.

2) Más datos etnográficos sobre San Juan Chamula se encuentran en Pozas Arciniega (1959) y Gossen (1974).



Fig. 45 — "Carnaval" de los Tzotzil Maya de San Juan Chamula, Chiapas, México.

El fin de esta ponencia es señalar que tanto en la actualidad en los altos de Chiapas como hace siglos en el reino quiché, las tradiciones orales de dos pueblos de lejano vínculo familiar comparten muchos rasgos comunes. Mis comentarios comparativos se basan en más de doce años de investigación sobre las tradiciones orales de los chamulas de Chiapas, labor en la que he procurado tomar en cuenta tanto los géneros narrativos como los otros géneros poéticos, tales como el canto y el rezo.

ESTRUCTURA GENERAL TEMPORAL

El primer rasgo que muestra marcada influencia entre las dos tradiciones es su estructura temporal. En los dos casos, Quiché y Chamula, el marco histórico es de cuatro creaciones o cuatro mundos. La visión histórica de los chamulas abarca cuatro mundos consecutivos, de los cuales vivimos actualmente en el cuarto. Este principio cronológico se reconoce también en el Popol Vuh (véase Edmonson 1971: 7-8). Las cuatro partes del Popol Vuh relatan los hechos de cuatro creaciones, con orden consecuente, abarcando desde el principio del primer mundo a través de tres destrucciones de los tres primeros mundos, y llegando al fin al mundo contemporáneo que es el cuarto mundo. En todos los casos el llamado Corazón del Cielo, manda que se acaben las creaciones porque le parece que sus esfuerzos en pro de la humanidad no han sido apreciados por los hombres. Además, los humanos se dedican a la maldad y a la guerra y no respetan al Corazón del Cielo: por tantos delitos los destruye. El contenido de la narración del

Popol Vuh refleja estos difíciles pasos hacia la presente época, abarcando desde el mundo de los dioses y la primera creación del mundo en la primera parte, hasta una época heroica legendaria en la segunda y la tercera parte para terminar en la cuarta época, la que en aquel entonces era la época actual, que relacionaba asuntos militares del reino quiché frente a sus enemigos los cakchiqueles. Cada uno de los tres primeros mundos que relata el Popol Vuh acaba cuando el ser supremo, "El Corazón del Cielo", mandó la destrucción como señal de su ira porque la humanidad no apreció su buena voluntad para con ella. Además las personas de las épocas anteriores a la actual, se peleaban entre sí y se mostraban malvadas, ya que no se querían unas a otras ni respetaban al "Corazón del Cielo", por lo que fueron destruidas. (Edmonson 1971: XIV.) El patrón general del desarrollo de los episodios narrativos correspondientes a los cuatro mundos se manifiesta cada vez más semejante a la vida humana actual. Al principio los dioses ocupan el escenario (primer mundo); luego se pasa por una época de aventuras heroicas, en unos episodios que se parecen mucho a la epopeya tradicional (segundo y tercer mundos); esto conduce a una parte final (el cuarto mundo) que realmente nos informa de modo histórico*"objetivo"* sobre los hechos sobresalientes de la época entonces presente, naturalmente desde el punto de vista quiché. Este período final está lleno de datos sobre batallas con los cakchiqueles, emigraciones, desastres y la competencia amargada entre linajes poderosos para alcanzar el poderío.

Es extraordinaria la semejanza que existe entre los patrones cronológicos generales de las dos tradiciones, la quiché del Popol Vuh y la tzotzil contemporánea de San Juan Chamula. Los chamulas tienen una taxonomía según la cual clasifican las narraciones en dos categorías: "palabras antiguas" y "palabras nuevas". Las "palabras antiguas" incluyen relatos, leyendas y mitos que tratan de lo acontecido en las tres primeras creaciones. Las "palabras nuevas" incluyen relatos de nuestra época, es decir de la cuarta creación. Es importante hacer hincapié en que los mismos chamulas clasifican las narraciones de esta manera. Lo hacen con una marcada facilidad de modo que pude sacar estos datos taxonómicos sin ninguna dificultad para todos los textos (un total de 184) de mi colección. Los informantes siempre se consideraban capaces de identificar si alguna narración era de la categoría de "palabras antiguas" o "palabras nuevas". Sin embargo, no siempre estaban de acuerdo unos narradores con otros en cuanto a cuál de las tres creaciones de "palabras antiguas" pertenecían ciertos cuentos bien conocidos. Por ejemplo, casi todos mis informantes me dieron sus propias versiones de la gran inundación de la antigüedad, pero unos creían que correspondía a la primera creación, otros a la segunda y otros a la tercera. Así que cada narrador podía siempre colocar una serie de episodios narrativos en el orden cronológico que para él era correcto y verídico. Pero, con excepción de los episodios que relatan el origen del mundo del caos (episodios que todos los informantes colocan en la primera creación) el orden de los episodios dentro de las "palabras antiguas" varía mucho de un narrador a otro. Esta tendencia en la tradición tzotzil moderna sugiere que también pudo haber ocurrido en la tradición oral de los quichés antiguos, lo cual ayudaría a comprender las aparentes repeticiones y contradicciones que ocurren en la trama narrativa del Popol Vuh.

Las categorías taxonómicas de la tradición narrativa de los chamulas también se

utilizan para clasificar los otros géneros de su tradición oral. Por ejemplo, los cantos religiosos y las fórmulas rituales se incluyen también como "palabras antiguas", relacionadas con los mundos anteriores al presente, puesto que su temática y función social se refieren a lo sagrado y formal que tiene su origen en la antigüedad. En cambio, otros géneros de la tradición oral chamula como, por ejemplo, los chismes, los chistes, los juegos de palabras y la historia oral, en los que no intervienen como personajes importantes los seres sobrenaturales y sagrados, se clasifican como "palabras nuevas" y tienen como enfoque cronológico la época actual, la cuarta creación. (Véase Gossen 1974 para más detalles sobre la tradición oral chamula).

EL ESTILO POETICO

En mi concepto, la semejanza más dramática que une las dos tradiciones estéticas es el estilo poético. La unidad elemental del estilo de ambas tradiciones es lo que Edmonson llama la "copla semántica". A propósito, es precisamente el descubrimiento de esta técnica poética del quiché antiguo el que a mi juicio hace sobresalir la reciente traducción de Edmonson (1971). Como ha de saber el lector, todas las versiones de la obra, anteriores a la de Edmonson, han traducido el lenguaje del Popol Vuh como prosa. Edmonson muestra con claridad que, el lenguaje del Popol Vuh se parece más bien a la lírica de la epopeya que a la prosa.
la lírica de la epopeya que a la prosa.

La copla semántica que usa Edmonson (1971: XII-XIII) en su traducción se describe así:

> *Una versión extrechamente literal del quiché del Popol Vuh hace destacar la copla semántica como unidad poética fundamental. No importa que se impriman estas coplas como poesía o como prosa. De lo que yo he podido desentrañar concluyo que esta técnica poética relativamente primitiva no va recargada de otros medios estróficos más complicados, ni la rima, ni la medida métrica, ni la silabificación. Ni siquiera cuando se trata de cantos se dan formas poéticas más complicadas que la copla semántica arriba comentada. En cuanto a la estructura interna de la copla, ésta tiene la tendencia, dentro de su forma bipartita, de crear una especie de paralelismo semántico intuitivo, en el que dos renglones consecutivos, por diferentes que parezcan al principio, siempre deben compartir palabras claves que crean un vínculo semántico entre las dos partes. Estos pares de palabras claves (es decir, las que deben aparecer en orden consecuente en ambas partes de la copla) comprenden en muchos casos parejas obligatorias; por ejemplo, sol-luna, día-luz, venado-pájaro, blanco-negro. A veces el paralelismo semántico sale casi incomprensible en traducción, por claro que sea en el quiché original; por ejemplo, blanca-risa... Es siempre el caso que la lógica interna del paralelismo estilístico es más fuerte y capaz de expresar sus debidos matices de significado en el quiché original que en cualquier traducción a un idioma extranjero.*

Todas las narraciones chamulas también utilizan la copla semántica como unidad poética principal. En la tradición chamula prefiero decirle "copla metafórica" a esta técnica estrófica ya que me parece que metáfora es el concepto clave

que saca a luz la naturaleza de la relación entre las dos partes de las coplas. Espero aclarar abajo lo que comprende esta unidad. Por el momento importa señalar que la "copla metafórica" es omnipresente en la estética verbal de los chamulas. Se usa siempre que los chamulas hablan en plan formal por cualquier motivo, en cualquiera de los géneros de "palabras antiguas" o sea narraciones del desarrollo del mundo, rezos, fórmulas rituales o cantos. Hay dos tipos de copla metafórica: la primera, la *copla metafórica no paralela,* se divide en dos partes por medio de un paro breve en la representación. En la primera parte contiene una idea que se repite en otras palabras en la segunda parte. El paralelismo de sintaxis y sonido no ocurre. El elemento semántico se da una vez y luego se repite por segunda vez, en plan de contestación, afirmación o eco de la primera frase. La segunda parte de la copla puede ser igual de larga como la primera, o diferente, según las palabras y sintaxis que escoja el narrador. Lo que importa en la segunda parte es el elemento semántico que siempre repite, afirma o amplía lo que expresa la primera parte. La copla metafórica no paralela no es fija, ya que se cambia con facilidad de una narración a otra aunque el narrador sea el mismo.

El segundo tipo de estructura poética es la *copla metafórica paralela.* Es fija por naturaleza; es decir, que las dos partes de la copla tienen la tendencia a no variar. La primera parte siempre lleva consigo la segunda parte. Este enlace entre ambas partes es obligatorio y se basa en el paralelismo del sonido y de la sintaxis, además de la repetición del elemento semántico que desde luego es tan importante para la forma paralela como para la forma no paralela. La copla metafórica paralela es una totalidad morfológica que puede utilizarse tanto en un cuento como en otro, tanto por un narrador como por otro. Es lo que el profesor Albert Lord llama "fórmula": "... a group of words which is regularly employed under the same metrical conditions to express a given idea" (Lord 1958: 30).[3] Gracias a su naturaleza fija este tipo de copla se encuentra como elemento obligatorio en todos los géneros formales de la tradición oral chamula, es decir en cantos, rezos y fórmulas rituales. En la tradición narrativa los narradores pueden escojer las fórmulas fijas *(Coplas paralelas)* o las más flexibles *(coplas no paralelas),* según su gusto. El ejemplo que sigue contiene las dos formas, más un renglón que no tiene renglón acompañante.

Esta pieza es de una historia chamula de la primera creación, de cómo el dios creador del mundo empezó a formar la tierra:

3) "...un grupo de palabras que se emplea bajo las mismas condiciones métricas para expresar cierta idea" (traducción del autor).

Coplas metafóricas no paralelas

1. Empezó a barrer el mar.
lik la sbek' batel ti nab.

2. Cuando ya había barrido el mar el mundo se encontraba vacío por todos lados.
k'alal la ti sbek' batel ti nabe ta huhot šokon banamil.

1. Ya no más que la pura tierra quedaba.
puru ša la banamil kom ta ?ora.

2. No más que la pura llanura.
Pero puru la stenleh.

Coplas metafóricas paralelas

1. Ninguna montaña,
mu'yuk la vi¢etik,

2. Ninguna persona.
mu?yuk la te?tik.

1. Ninguna piedra,
mu?yuk la ton,

2. Ningún bosque.
mu?yuk la te?tik.

Renglón no acoplado
No más que la pura tierra.
puru la ba¢'i banamil.

En la sección siguiente el lector verá que las coplas que acabo de describir en la tradición chamula son bien parecidas a las coplas descubiertas por Edmonson en la tradición quiché antigua.

EL CONTENIDO

Dentro de los 110 textos que comprenden las tres primeras creaciones del mundo en mi colección de San Juan Chamula, hay cientos de motivos aislados y por lo menos cuarenta narraciones enteras que tienen vínculo directo o indirecto con los motivos folklóricos y los episodios que ocurren en las primeras tres partes del *Popol Vuh* (Gossen 1974: 298-346). Puesto que la cuarta creación o mundo es equivalente a la época actual en ambas tradiciones, los episodios narrativos relacionados con ella en las dos tradiciones son bien diferentes, ya que una trata de asuntos contemporáneos de la vida indígena tzotzil del siglo veinte y la otra trata de los temas contemporáneos del reino quiché en la época anterior a la conquista española. En cambio los tres primeros mundos o creaciones de ambas tradiciones orales se inician, a grandes rasgos, con relatos etiológicos que son a

veces contradictorios y siempre redundantes. Estos relatos tratan de la creación del mundo, de los cielos, de la tierra y de las plantas y los animales. En el *Popol Vuh* el ser sobrenatural de mayor importancia en la creación del mundo es el "Corazón del Cielo". En la tradición tzotzil chamula, el dios creador principal es Nuestro Señor Sol, quien es igual a Jesucristo. Las narraciones etiológicas siguen en la segunda y en la tercera parte de ambas tradiciones, formando una especie de época heroica, en la cual los seres humanos, los animales del bosque y los dioses (quienes en Chamula son santos católicos y también dioses precolombinos) se hablan entre sí y tienen muchas clases de aventuras, en una de las cuales llevan a cabo la creación de ciertos rasgos importantes de la cultura humana contemporánea, es decir la del cuarto mundo, la época contemporánea. Otros episodios narrativos del período heroico de la segunda y la tercera creación de ambas tradiciones son más bien aventuras picarescas y chistosas que no aportan nada sobresaliente para la cultura actual.

La semejanza de contenido que expongo en el presente trabajo no sugiere que exista una relación genética muy íntima entre los tzotziles y los quichés, en el sentido de que los dos pueblos hubieran experimentado un período de contacto cultural importante en la lejana antigüedad. Ni los datos arqueológicos, etnohistóricos o lingüísticos señalan tal contacto directo. Además hay que tomar en cuenta que son más de 300 kilómetros, a través de zonas montañosas muy accidentadas, los que separan a los dos pueblos geográficamente. La lingüística histórica indica que, posiblemente más de dos mil años separan el idioma quiché del idioma tzotzil en el desarrollo y bifurcación de la familia de lenguas mayances. Así, lo que quisiera plantear como hipótesis es que la semejanza fundamental que une las dos tradiciones narrativas se debe a características más bien ideológicas y estéticas, profundamente arraigadas y muy antiguas en la axiología mayance, que fueran creadas en aquellos momentos lejanos y brumosos cuando la cultura maya se venía desarrollando sobre la base de la cultura materna mesoamericana. Son características mentales tan netamente mayas, que ni el tiempo, el espacio, la conquista, y la modernidad occidental contemporánea han podido borrar.

En las páginas que siguen quisiera presentar un ejemplo de la semejanza temática que surge a la vista tantas veces al comparar las dos tradiciones orales. Este ejemplo de paralelismo temático en dos textos completos de las dos tradiciones servirá mucho mejor para que el lector conozca el meollo de mi trabajo, en lugar de muchos resúmenes y breves relatos comparativos. Primeramente extracto de la traducción de Edmonson un episodio narrativo de la época heroica (tercera parte) del *Popol Vuh*, en el cual los dos hermanos, Jun Aj Pu y Xbalanqué, se encuentran en conflicto con unos animales que hacen que el monte vuelva a brotar después que ellos lo han cortado con el fin de preparar un terreno para la siembra:[4]

4) Los números de los renglones que aparecen al margen del texto se refieren al texto de Edmonson (1971: 96-98).

2993 Ta x e be chi q'ut ch u ka q'ih
    X e'opon q'ut pa k abix.

K'iz yakatahinak chik r onohel chee,
    K'aam.

U chapom chi r ib r onohel tun k'ixik
    Ta x e 'oponok.

3000 –A pa chi naq i oh mich'ovik? –
    X e ch'a q'ut.

Are q'ut k e banov ri r onohel ch'uti chikop,
    Nima chikop,

Koh,
    Balam,

Keh,
    Umul,

Yak,
    'Utiv,

'Aq,

2993 Y al día siguiente regresaron,
    Y volvieron a su milpa.

Todos los árboles se habían erguido de nuevo,
    Y los arbustos.

Todos los magueyes espinosos se habían juntado de nuevo,
    Cuando llegaron.

3000 ¿Quién será que nos engaña? –
    Dijeron entonces.

Y quienes lo hacían eran todos los animales chicos,
    Y los grandes.

El león,
    El jaguar,

El venado,
    El conejo,

El leoncillo,
    El coyote,

Tziz,

Ch'uti tz'ikin,
Nima tz'ikin.

Are x e banovik.
Xa hun aqab x ki bano.

Kate chi q'ut x ki tikiba chik abixik
Xa vi x u ban chi r ib ulev

R uq q'atoh chee.
Ta x q'am chi q'u ki naoh chiri pa q'atoh chee

Pa k'upuh puch.
–Xa qa varah ri q abix.–

–A na vi chi na ka banov lo,
La k'i ta chi qa riqo,–

X e ch'a q'ut
Ta x q'am ki naoh.

El jabalí,
El coatí,

Los pajaritos,
Las aves grandes.

Eran estos quienes lo hicieron.
Lo hicieron en una sola noche.

Así pasó que empezaron de nuevo a preparar el sitio para la milpa,
Pero lo hizo solito la tierra,

Y el árbol tumbándose,
Consultaron ellos entre sí, allí entre el monte tumbado.

Y el terreno ya zurcado,
–Vigilemos nuestra milpa–

–Lo que sea que está pasando
Lo vamos a averiguar de verdad–

Asi dijeron entonces,
Cuando se consultaron entre sí.

X e 'opon chi q'ut chi ha.
–Naki ri lo k oh mich'ovik, ix q atit.–

Nima K'im chik
Nima k'icheelah chi puch–

–Ri q abix
Ta x oh opon mier, ix q atit,–

X e ch'a q'ut chi r e k atit
Chi r e pu ki chuch.

–X k oh be q'ut
X chi qa varah–

–R umal ma vi 'utz ka ban chi q e–
X e ch'a.

kate q'ut x e batz'onik
Kate q'ut ki bik chik pa ki q'atoh chee.

Y regresaron a la casa.
–Alguien nos mete trucos, Abuelitos–

Este era gran monte,
Se ha vuelto bosque de nuevo–

–Aquella nuestra milpa,
Cuando llegamos ayer, Abuelitos–

Así le contaron entonces a su abuelita,
Y también a su madre.

Por eso vamos,
Vamos a vigilarla–

–Para que no tan fácilmente nos hagan así–
Así dijeron.

Así que luego se alistaron.
Así que luego volvieron a donde su monte tumbado.

Chiri q'ut x e matzehe vi
E muqumuxinak chik chiri.

Ta x e kuchu q'u k ib r onohel ch'uti chikop
Xa hun x ki zep vi k ib

R onohel ch'uti chikop,
Nima chikop.

Are puch tik'il u k'ux aqab ta x e petik.
X e ch'aviheyik k onohel ta x e petik.

Are ki ch'aabal ri: –Yak lin che,
Yak lin k'aam,– x e ch'a ta x e petik.

Ke nebebik xe chee,
Xe k'aam.

Ta x e yopihik,
Ta x e k'utun q'u chi ki vach.

Y allí se echaron a esperar,
Y se escondieron bien allí.

Y luego se juntaron todos los animalitos,
Y cada quien se sentó,

Así con todos los animales chicos,
Y con los animales grandes.

Y eran las altas horas de la noche cuando vinieron,
Y todos platicaban con ánimo al llegar.

Y así era su plática:
– ¡Levántate! ¡Andale, árbol!
Levántate! ¡Andale arbustos! –
decían cuando venían.

Todos hicieron fila debajo de los árboles,
Debajo de los arbustos.

Y luego se presentaron.
Y luego se dejaron ver las caras.

Are q'ut 'u nabe ri koh,
Balam.

X r ah q'u ki chapo
Ma vi x u ya r ib.

Ta x yopih chik keh,
Umul.

Xa q'u ch u hee x ki chap vi
Xa q'u x q'upuq'ub.

Kanah ok u hee keh pa ki q'ab.
Ta x u q'am ri 'u hee keh

R uq u hee umul
Ri x zkatak ki hee.

Los primeros eran el león,
Y el jaguar.

E intentaban agarrarlos,
Pero éstos no se dejaron (agarrar).

Y luego se presentaron el venado
Y el conejo.

Por poco no lograron agarrarlos por el rabo,
Y se los arrancaron (los rabos).

El rabo del venado se les quedó en las manos.
Así lograron quitárselo.

Y también el rabo del conejo,
Lo cual despadazó los rabos.

(Edmonson 1971: 96-98; traducción del presente autor)

La siguiente narración chamula recogida por el autor in 1968 parece íntimamente relacionada con la quiché del *Popol Vuh*, de hace 400 años.[5]

lo?il yu?un t'ul te?tikalčih

1. veno, ti vo?ne ti htotik ti k'alal nakal to?oš ta banamil šči?uk sme?e,
   bat spas sčob ta te?tik.
2. la slomes ?ep te?tik ti bu ta spas ti sčobe.
   pero ?ep la slomes ti te?e.
3. shunul k'ak'al te ?abteh ta te?tik,
   k'alal bat ta yok'omale, va? al k'ot sta skotol ti te? e.
4. pero k'u ča?al va?i skotol li te?etik li momoletike.
   buč'u tal sva?an.
5. o mi va?i stuk ši la ti htotike.
   te la ta šk'opoh stuk ti htotik ti k'alal k'ot ta yabtel ti bu la slomes ti te?tike.

Relato sobre el conejo y el venado

1. Hace mucho tiempo cuando todavía habitaba en la tierra Nuestro Señor Sol.
   Este se fue al bosque para hacer su milpa.
2. Botó muchos árboles donde pensaba hacer su milpa.
   Eran muchos los árboles que botó.
3. Todos los días iba a trabajar en el bosque,
   Y al día siguiente siempre lo encontraba levantado de nuevo en su lugar.
4. – ¡Por qué estan así erguidos, todo el monte y las yerbas?
   ¡Quién los pone derechos?
5. ¡Sería que se levantaran así por sí mismos? Dijo Nuestro Señor Sol.
   Así se preguntaba todos los días al llegar a donde había botado el monte.

---

5) El texto que sigue fue dictado por el Sr. Mateo Méndez Tzotzek, vecino del paraje Laguna Peteh, San Juan Chamula, Chiapas, México. Este señor tenía 60 años en 1968. A las narraciones chamulas por costumbre no se les dan títulos "oficiales", como el de "La Cenicienta". Por este motivo, el título de "Relato sobre el conejo y el venado" es invento del autor de este trabajo y no tiene que ver con la clasificación indígena. Véase Gossen (1974) para más datos sobre la tradición narrativa de los chamulas.

6. pero stuktuk la ta š?abteh ti htotike:
   mu?yuk la svinik.
7. ?entonse ti htotike lik ? abtehuk
   lik slomes ti te? štoke.
8. te ?abteh shunul k'ak'al ta te?tik,
   pero la slomes ?ep ti te?tike ti ?ak'etike.
9. va?i?un ta mal k'ak'al sutbatel ta sna ti bu nakale,
   ?entonse ta yošibal k'ak'al bat ta ?abtel štok.
10. bat slomes ti te?tik štoke.
    pero k'alal k'ot ta yošibal k'ak'al ti bu ta slomes ti te?e va?al k'ot sta skotol ti te? štoke.
11. pero k'uča?al tahmek ta šva?i ti te?e.
    k'uča?al mu ščam.
12. ?eče? ti či?abteh huhun k'ak'ale.
    ?a?lek čital hčabi,
13. ?aver buč'u ta sva?an ti te?e
    o mi ta šva?i stuk tana e.

---

7. Entonces Nuestro Señor Sol se metía de nuevo a su tarea.
   De nuevo empezaba a talar el monte.
8. Allí trabajaba durante todo un día en el bosque,
   Y efectivamente cortaba muchos árboles y bejucos.
9. Pues, se iba a casa por la tarde, a donde él habitaba.
   Y al tercer día volvió al sitio de su milpa.
10. Pensaba ir a botar más monte,
    Pero al tercer día llegó al lugar y todo lo vió levantado.
11. –Pero ¿por qué de veras se yerguen así los árboles?
    ¿Por qué no se mueren?
12. En balde trabajo todos los días.
    Más vale que venga a vigilar
13. A ver quién se dedica a levantar los árboles.
    ¿O será de veras que se levantan sólos?

14. slaheb k'ak'al či?abteh.
slaheb k'ak'al ta slomes ti te?e.

15. ?ok'ob čital hčabi li?e ši la ti htotike.
va?i?un ti htotike lik la slomes ti te? štok.

16. pero te ?o no?oš la slomes ti bu la slomes ta ba?yel k'ak'ale
?a? te š?abteh huhun k'ak'al.

17. pero k'alal ta šk'ot huhun k'ak'al ti bu ta slomes ti te?e,
va?al ta šk'ot ti bu la slomes ti te?e.

18. pere k'uča?al tahmek ta sva?i ti te? huhun ?ak'obale, ši la ti k'alal šk'ot ti bu la slomes ti te?e,
te ta šk'opoh stuk ti htotike, ti k'alal ta sk'ot ta yabtel.

19. ?entonse ta ščanibal k'ak'al bat ščabi ti te?e.
bat sk'el ti k'usi ta sva?i ti te?e.

20. te bat čoti?uk ti bu la slomes ti te?e.
te nak'oh sba nopol ti bu la slomes ti te?e.

---

14. Hasta la tarde voy a trabajar.
Y hasta la tarde botaba monte.

15. –Mañana vendré a vigilar– dijo Nuestro Señor Sol.
Así que Nuestro Señor comenzó de nuevo a talar los árboles.

16. Pero ya le digo que era en el mismo sitio donde había botado monte el primer día.
Allí mismo trabajaba todos los días.

17. Y todos los días al llegar al sitio de su brecha,
Encontraba erguidos de nuevo los árboles, así todos los días.

18. –Pero ¿por qué de veras se yerguen así todas las noches? – se preguntaba al llegar al sitio de su brecha.
Allí se hablaba solito Nuestro Señor Sol al llegar a su trabajo.

19. Entonces al cuarto día se fue a cuidar el monte.
Se fue a ver como se ponían derechos los árboles.

20. Fue a sentarse donde había cortado el monte.
Allí mismo cerca de donde había cortado los árboles se escondió.

21. entonse k'alal k'ot ti t'uk, ti te?tikalčih, ti čakslakante?, ti sk'ak'al yate, ti čanul ?akove,
lik la k'opohuk ti t'ul ti te?tkalčihe.

22. ti k'alal k'otik ti bu lomem ti te?e:
lik k'opohikuk ti t'ul šči?uk ti te?tikalčihe.

23. lik la yal yukan te?,
yukan ?ak'.

24. yukan te?.
yukan ?ak'.

25. yukan te?.
yukan ?ak', ši la ti t'ul ti te?tikalčihe.

26. te la kotolik,
ti bu lomem ti te?e.

---

21. Entonces, mientras iban llegando el conejo, el venado, la avispa, el avispón negro y la abeja,
Empezaron a charlar el conejo y el venado.

22. Al llegar al sitio del monte talado.
Empezaron a hablar, ambos a la vez.

23. Empezaron a decir: – ¡Párense palos!
¡Párense bejucos!

24. ¡Párense, palos!
¡Párense bejucos!

25. ¡Párense palos!
¡Párense, bejucos! - dijeron el conejo y el venado.[6]

26. Allí andaban.
Allí donde los palos tumbados.

---

6) Vale la pena señalar que la fórmula mágica tzotzil dictada, en dísticos 23 a 25, por el conejo y el venado, *yukan te?, yukan ?ak'* ('Párense palos' ¡Párense bejucos!), se parece extraordinariamente a la misma fórmula mágica quiché (arriba, renglones 3047 y 3049) dictada por el conejo, el venado, el león y el jaguar, *yak lin chee, yak lin k'aam* (¡Levántate! ¡Andale árbol! ¡Levántense! ¡Andenle arbustos!). Las frases *yukan te?* (tzotzil) y *yak lin chee* (quiché) hasta parecen ser cognadas morfológicas legítimas, lo cual manifiesta que no sólo en lo semántico sino también en lo morfológico se dan asombrosos paralelismos entre las dos tradiciones, que están separadas por tantos siglos y tantos kilómetros. Posiblemente se deba a su función como fórmula mágica (¿por naturaleza conservadora?) que en esta frase se presente tal similitud.

27. ti čakslakante?e, ti sk'ak'al yate, ti čanul ?akove mu?yuk la sk'opohik.
?a? no?oš te la skolta sba ti sva?anel ti te?e.

28. entonse ti htotik k'alal yik k'ot ti t'ul ti te?tikalčihe,
va?i la ta ?ora.

29. va?i?un k'alal ya?ik k'opoh ti t'ul ti te?tikalčihe,
bat la s¢ak ta ? ora ti t'ul ti te?tikalčihe.

30. lah la s¢akbe sne ti t'ule,
tuč' la.

31. lah la snitbe sčikin li t'ul
i k'alal syakel ta šk'opohe.

32. ?eč o la šal toh nat sčikin li t'ul;
yu?un la la snit ti htotike.

33. ?eč la li sne?e;
tuč' la.
?eč o la šal toh komkom sne li t'ule.

---

27. En cuanto a la avispa, el avispón negro y la abeja, éstos no hablaban.
Sólo ayudaban en lo de enderezar los árboles.

28. Nuestro Señor Sol vio llegar al conejo y al venado.
Y se puso de pie de una vez.

29. Y al oír la plática del conejo y del venado.
Aquél sin más tardar agarró al conejo y al venado.

30. Agarró al conejo del rabo.
Y se lo cortó.

31. Al conejo le jaló las orejas.
Cuando éste seguía platicando.

32. Es por eso que el conejo tiene las orejas largas.
Nuestro Señor se las jaló.

33. Así también ocurrió con el rabo.
(Nuestro Señor Sol) se lo cortó.
Es por eso que tiene el rabo tan corto el conejo.[7]

---

7) Los versos 33, 38, 44, 47 y 48 constan de tres renglones, lo cual sirve de ejemplo del hecho, también comentado por el Dr. Dennis Tedlock en su trabajo que aparece en este libro, que la poética maya utiliza variantes de la copla algo más flexibles que el patrón rígidamente bipartito, indicado por Edmonson en el Popol Vuh (1971: XII-XIII). En los cinco casos del presente texto que acabo de mencionar, el verso consta de tercetos.

34. ?eč li te?tikalčihe tuč' la sne ?ek.
?eč o la šal toh komkom sne li te?tikalčihe.

35. k'alal ta sčikin ?initbat;
?eč o šal ti te?tikalčihe toh nat sčikin ?ek, ko?ol šči?uk t'ul.

36. pero ?a? la ti smul ti t'ul ti te?tikalčihe.
?a? la ti ta sva?an ti te?e.

37. ?eč o la šal ?initbat sčikinik
?a? la smul stuk.

38. ti sčakslakante?e ?a? no?oš ?imič'bat ti sč'ute;
šči?uk ti sk'ak'al yate?a? no?oš ?imič'bat ti sč'ute;
šči?uk čanul ?akov.

39. lah la set'be sč'utak ti sni? yič'ak ti htotike.
?eč o la šal li čakslakante?e, li sk'ak'al yate, li čanul ?akove toh bik'it la sč'utik.

40. pero htotik la la šmič'be sč'ut ti čonetike.
?eč o la šal li ?akovetike ta šanav šči?uk sč'utik bik'itik.

---

34. De semejante manera le cortó el rabo al venado.
Es por eso que tiene el rabo tan corto el venado.

35. Y en aquel entonces también le fueron jaladas las orejas.
Es por eso que el venado tiene las orejas largas, igual como las tiene el conejo.

36. El conejo y el venado no pueden echarle la culpa a nadie más que a sí mismo.
Ellos eran los que se dedicaban a enderezar los árboles.

37. Era por eso que se les fueron jaladas las orejas.
Ellos mismos tenían la culpa.

38. A la avispa sólo se le destripó la panza.
También al avispón negro sólo se le destripó la panza;
También a la abeja.

39. Nuestro Señor Sol les despachurró la panza a éstos con la uña.
Es por eso que la avispa, el avispón negro, y la abeja tienen tan chiquitos los vientres.

40. Nuestro Señor Sol les aplastó los estómagos a estos bichos.
Es por eso que estos animales andan por ahí con el vientre tan chiquito.

41. pero ?a? la smul stukik ti čonetik,
?a? la ta smul ti ta sva?an ti te?etike.

42. k'alal syakel ta šk'opohik ti t'ul ti te?tikalčihe,
hlikel la va?i skotol ti te?etike.

43. li k'alal lah yal yukan te?e, yukan ?ak'e
hlikel la la hva?i?uk ti te?etike ti ?ak'etike.

44. ?eč o šal ti htotik lah yil ti t'ul ti te?tikalčih ta sva?an ti te?etike,
?eč o la šal la snitbe sčikin šči?uk sne.
pero yu?un ?a ta smul stukik ti čonetike.

45. va?i?un, k'alal lah snitbe sne sčikin ti t'ule ti te?tikalčihe, ti čakslakante?e ti sk'ak'al yate, ti čanul ?akove
lah la skolta batel.

46. lah la yak'be sbi:
t'ul, te?tikalčihe, čakslakante?, sk'ak'al yat, čanul ?akov.

47. ?eč o la šal ?oy sbi:
li t'ule, li te?tikalčihe, li čakslakante?, li sk'ak'al yate, li čanul ?akove.
yu?un htotik lah yak'be sbi.

---

41. Estos animales no pueden echar la culpa a nadie más que a sí mismo.
Ellos tienen al culpa por haber enderezado el monte.

42. Esto lo hacían el conejo y el venado cuando charlaban.
De una vez enderezaron los árboles.

43. Al decir: – ¡Párense, árboles! ¡Párense, bejucos! –
De una vez se enderezaron los árboles y los bejucos.

44. Sucedió que Nuestro Señor Sol lo vió cuando el conejo y el venado levantaron el monte.
Por eso les jaló las orejas y los rabos.
Ellos mismos tienen la culpa.

45. Bueno, después de haberles jalado los rabos y las orejas al conejo y al venado, y a la avispa, y al avispón negro, y a la abeja,
Los soltó.

46. Les puso nombres a ellos:
Al conejo, al venado, a la avispa, al avispón negro y a la abeja.

47. Es por eso que tienen nombres,
El conejo, el venado, la avispa, el avispón negro, y la abeja.
La razón es que Nuestro Señor Sol se los puso así.

48. pero ti vo?ne?e ta sva?anik te?etik.
yu?un toh toyol smanya?ik ti t'ule ti te?tikalčihe.
yu?un šyutilanik ti htotik.

49. yu?un mu sk'anik ti ta spas sčob ti htotik ta te?tike.
?eč o šal bat sva?anik ti te?etike.

50. entonse k'alal lah skolta?el ti t'ul ti te?tikalčihe,
lik ?abtehuk ti htotike.

51. lik slomes ti te?etike.
pero mu?yuk ša la bu šva?i ti te?e ti ?ak'e.

52. lah la spas ti sčobe.
lah la s¢'un ti sčobe.

---

48. Pero hace mucho tiempo que hacían que se enderezara el monte.
Así eran las travesuras necias del conejo y del venado.
Así se reñían con Nuestro Señor Sol.

49. Estos no querían que Nuestro Señor Sol hiciera su milpa en el bosque.
Era por eso que enderezaban los árboles.

50. Bueno, pues, después de haber soltado al conejo y al venado,
Nuestro Señor Sol se metió de nuevo a su trabajo.

51. Empezó a cortar el monte.
Pero ya no se enderezaban los árboles y los bejucos.

52. Al fin logró preparar el sitio de su milpa,
Y al fin logró sembrarla.

Esta narración chamula es sin duda una variante de un cuento que tiene amplia difusión en Mesoamérica (véanse anotaciones en Gossen 1974: 308), más no se puede pasar por alto la extraordinaria semejanza aquí evidenciada entre dos tradiciones mayances de dos idiomas distintos que durante tantos siglos no han tenido ningún contacto directo. Además es digno de notarse que ambas tradiciones colocan este episodio en la tercera parte (o tercer mundo) de sus respectivas crónicas históricas. Quisiera señalar también que este cuento es una de las cuarenta narraciones chamulas que parecen ser cognadas de las historias quichés relatadas en el Popol Vuh, lo cual hace creer que aparentemente el contenido narrativo del Popol Vuh sobrevive con bastante fuerza en otras áreas de la zona maya.

CONTEXTO SOCIO CULTURAL DE LA TRADICION NARRATIVA

Sería bastante útil y grato desentrañar cuáles eran las funciones y contextos

sociales en los que realmente se desenvolvía la tradición oral que nos relata el Popol Vuh. Desgraciadamente no tenemos más perspectiva con respecto a este tema que lo escrito en el mismo manuscrito. Aprovechando estas indicaciones quisiera plantear unas ideas en cuanto a ciertos aspectos del ambiente social en que pudiera haber vivido la tradición quiché. Estas especulaciones se basan en la perspectiva comparativa, facilitada por la tradición tzotzil moderna.

Me parece que la tradición quiché antigua, como la tzotzil moderna, le servía a su pueblo como fuente general de información sobre el pasado y el presente. Es evidente, por lo que dice el mismo *Popol Vuh*, que su contenido vivía tanto en la tradición oral como en forma escrita, una característica que nos es bien conocida de las otras tradiciones antiguas más famosas como las de la Biblia, la del Corán y la del Talmud. También el mismo manuscrito nos señala que a lo mejor el Popol Vuh no se recitaba ni se representaba en su totalidad aunque así se transcribió en el siglo XVI. Es más probable que sus varios episodios y relatos fueran invocados por personal de alto rango social en momentos propicios para fines políticos o religiosos. Tengo la idea de que los datos que contiene no fueron de tanta importancia para la plebe como para los de abolengo y categoría social, ya que mucho de su contenido es retórica didáctica que pretende legitimar y glorificar el poderío de ciertos linajes de los quichés (Edmonson 1971: XIV). En cuanto a datos que pudieran haber regido la vida cotidiana de los campesinos (por ejemplo fechas propicias para la siembra, la limpia y la cosecha de maíz), se encuentra poco interés en el Popol Vuh.

Tenemos entendido que si el Popol Vuh existió alguna vez en caracteres jeroglíficos (véanse las líneas que van citadas abajo), más vale plantear la hipótesis de que este documento se encontraba en manos de sacerdotes o jefes y que el pueblo tenía acceso a su contenido por medios orales, tal vez pronunciado por los sacerdotes. En tal caso, su "vida" como fuente de información pasaría de boca en boca y la versión que tenemos a nuestra disposición pudiera haber salido directamente de la tradición oral, como compendio de varios "textos" que el estudioso del siglo XVI lograra juntar.

1. Are, u xe ? oher tzih.
    Varal K'iche, u bi.

Varal x chi qa tz'ibah vi,
    X chi qa tikiba vi ? oher tzih,

---

1. Aquí tienen la palabra antigua,
    Aquí tienen el nombre de los quiché.

Las escribimos,
    Empezamos a transcribirlas, aquellas palabras de antaño.

U tikaribal
    U xenabal puch

R onohel x ban pa tinamit K'iche,
8. R amaq' K'iche vinaq.

De los principios,
    Y de las raíces.

De todo lo hecho en el pueblo del quiché
8. De la tribu del pueblo quiché...

47. X chi q elezah
    R umal ma ha bi chik

Ilobal r e Popol Vuh,
50. Ilobal zaq petenak ch aqa palov,

U tzihoxik qa muhibal,
    Ilobal zaq k'azi lem ch uch'axik.

Q'o nabe vuhil,
    Oher tz'ibam puch,

Xa, eval u vach ilol r e,
    Bizol r e.

---

47. Lo rescatamos,
    Porque ya no hay.

La vista del libro de consejos,
50. La vista de las cosas brillantes de la orilla del mar,

La descripción de las sombras,
    La vista de la vida brillante, como le decían.

Había una vez tal manuscrito,
    Y fue escrito hace mucho tiempo.

El lector de ello se esconde la cara,
    El que piensa en ello.

Nim u peyoxik,
U tzihoxik puch.

Ta chi k'iz,
Tzuq

Ronohel kah,
Ulev
U kah tzuquixik,
U kah xukutaxik.

Grandes eran los relatos,
Y sus descripciones.

De cuando se acabó
El nacimiento.

De todo el cielo,
Y de la tierra,

De las cuatro creaciones.
De las cuatro humillaciones

(Edmonson 1971: 3-8; traducción del autor del presente trabajo)

También en la tradición oral de los tzotziles de Chamula se nos presenta un retrato comprensivo de su pueblo, de sus orígenes y de su crónica histórica a través de las cuatro creaciones. A diferencia de los quichés antiguos, quienes aparentemente disponían de la escritura jeroglífica y de una clase sacerdotal alfabeta encargada de los escritos, los chamulas llevan toda la información sobre su pueblo y su visión histórica en la tradición oral. También creo que en el caso de los tzotziles, la información contenida en la tradición oral parece ser más ampliamente difundida entre todas las categorías y rangos sociales de la sociedad de como lo era en el caso de la antigüedad quiché, tiempo en el que los más altos rangos de la comunidad posiblemente se interesaban más en controlar la "versión" del pasado que alcanzaba a la plebe. A pesar de esta diferencia fundamental me parece que existe un paralelismo significativo entre las dos tradiciones.

Tanto la tradición chamula como la de los quichés nos proporcionan una crónica detallada del desarrollo de la sociedad contemporánea a través de las cuatro creaciones del hombre, con todas las aventuras y los triunfos y también las desgracias y derrotas que son su herencia. Ambas tradiciones tienen una fuerza didáctica bien desarrollada que nos hace creer firmemente que el orden natural y moral del mundo conduce a ser quiché o chamula, y que cualquiera que las escuche debe sentir orgullo de tal identidad.

CONCLUSIONES

En esta ponencia he procurado plantear que a pesar de que dos pueblos mayances son de diferente ascendencia lingüística y de distintas zonas ecológicas, y de que no han tenido contactos culturales directos a través de muchos siglos, existen en ambos tradiciones orales extraordinarias semejanzas de visión histórica, de estilo poético, de contenido narrativo y de función social. Esto sugiere, desde luego, que algunos rasgos netamente mayas (o posiblemente pan-mesoamericanos) unen las dos tradiciones. Sin reiterar o sumar todo lo arriba comentado para mostrar esta unidad maya fundamental en la cultura verbal, quisiera terminar este trabajo alentando al lector a que piense en la literatura oral que ha de existir todavía en estos días entre los tres millones de mayas contemporáneos. Vale la pena reflexionar en la importancia que estos materiales expresivos tienen en los idiomas mayas modernos. A mi juicio, indudablemente las zonas mayas de México y Guatemala podrían aportar un tesoro literario de altísimo valor a sus respectivos patrimonios nacionales y también a la literatura mundial. Reconocer y recoger estos materiales podría convertirse en empresa nacional de la más alta importancia para Guatemala y para México, no sólo porque los mayas son los creadores del *Popol Vuh*, el monumento literario indígena de más renombre de todas las Américas, sino también porque la zona maya comprende la presencia cultural de pueblos hermanos más grande de toda Mesoamérica. Quisiera recordar al lector la gran epopeya de Finlandia, *La Kalevala*, que fue recogida y sintetizada de la tradición oral finlandesa en el siglo XIX, y que en estos días se estima como obra folklórica de renombre internacional. El mundo contemporáneo maya tendrá su *Popol Vuh*. ¿Quién lo ha de recoger? [8]

---

8) Hasta la fecha hay varias colecciones de materiales de la tradición maya contemporánea, los cuales dan a conocer que el potencial por mí indicado está por realizarse. Por ejemplo, las excelentes investigaciones de Roberto Bruce entre los Lacandones, nos muestran que no sólo existe una tradición oral lacandona amplísima, sino también que esta tradición comparte en grado extraordinario la estructura y contenido del Popol Vuh (Bruce 1974, 1976/77; Bruce Robles y Ramos 1971; véase además el ensayo de Bruce en este libro).

VIAJE INVERNAL DE LOS ANTEPASADOS: UNA COMPARACION ENTRE EL POPOL VUH Y LA TRADICION ORAL DE LOS TZOTZILES MODERNOS EN TORNO A LA FUNDACION DEL PUEBLO

Por: Kazuyasu Ochiai

La historia de un pueblo narrada por él mismo puede llamarse Etnohistoria. Este tipo de Etnohistoria muestra generalmente un gran interés en el proceso de formación y evolución de ese pueblo; de esa forma se puede señalar en general la existencia de un patrón común de narración que tiene el orden siguiente:

1. La existencia de un antepasado que acaba de crearse. Se supone que este protagonista no tiene todavía características fijas.
2. El protagonista sale al viaje errático. El camino está lleno de pruebas. En este proceso, el protagonista empieza a adquirir sus propias características, nombres o títulos.
3. Después del viaje él encuentra el lugar de permanencia, y se inicia el desarrollo de su pueblo.

También cabe indicar que en el mundo muchas etnohistorias de esta clase presentan un patrón en el que el protagonista al fin de su viaje regresa al lugar de donde partió, pero ahora ya muestra nuevas características establecidas y merece ser llamado *antepasado*.

El proceso del viaje errático de los antepasados de los quichés coincide con el patrón literario arriba mencionado. En este ensayo se analizará el proceso del viaje de los antepasados quichés y se comparará con la tradición oral de los tzotziles de los Altos de Chiapas, México, que trata de la jornada de viaje de los Santos fundadores de pueblos. Dicha narración presenta el mismo patrón literario que el Popol Vuh.

VIAJE ERRATICO DE LOS ANTEPASADOS QUICHES

Basándose en la transcripción del texto quiché por Francisco Ximénez, Charles Etienne Brasseur de Bourbourg publicó la edición francesa en 1861 llamándola por

primera vez "Popol Vuh". Para facilitar su lectura, Brasseur de Bourbourg dividió el texto del Popol Vuh en el preámbulo y cuatro partes. Ximénez había transcrito el texto sin interrupción alguna.[1] Según la división hecha por Brasseur de Bourbourg, el viaje errático de los antepasados de los quichés, aparece en la Tercera Parte del Popol Vuh. Prestando atención a ciertos criterios, en la TABLA I se muestra la posición y el papel que ocupa la narración de la Tercera Parte en el contexto del Popol Vuh.[2]

TABLA I

PARTE	TEMA	PROTAGONISTA	HECHO	SOL	VERTICALIDAD
1a.	Establecimiento de existencia.	Dioses creadores.	Mítico	Noche	Creación de la Tierra.
2a.	Conquista de Bajo-Malo por Alto-Bueno.	Héroes culturales.	Mítico	Noche	Confrontación de Alto y Bajo.
3a.	Viaje errático y pruebas.	Antepasados	Mítico histórico	Amanecer	Reconciliación de Alto y Bajo.
4a.	Evolución del pueblo.	Reyes	Histórico	Día	Alto

1. Munro S. Edmonson indica que es un error creer que el texto del Popol Vuh no está dividido como virtualmente han reclamado todos los traductores (Edmonson 1971: XIII). El Popol Vuh está claramente dividido, según Edmonson, cada 100 líneas más o menos, por una mayúscula oscura sangrada. En su traducción, Edmonson reprodujo esta subdivisión y dividió el texto total en cuatro "creaciones", aunque no estén claras sus razones para hacerlo. En su traducción aparecen los párrafos en esta forma:

   Grande era su relato (del Popol Vuh)/ Y su descripción/
   De cuando fue terminado/ El nacimiento/ Del todo del cielo/
   Y de la tierra:/ Las cuatro creaciones (Edmonson 1971: 7).

   Cuatro creaciones/, cuatro humillaciones, fueron narradas/
   Por el Creador/ Y Formador (Ibid.: 8).

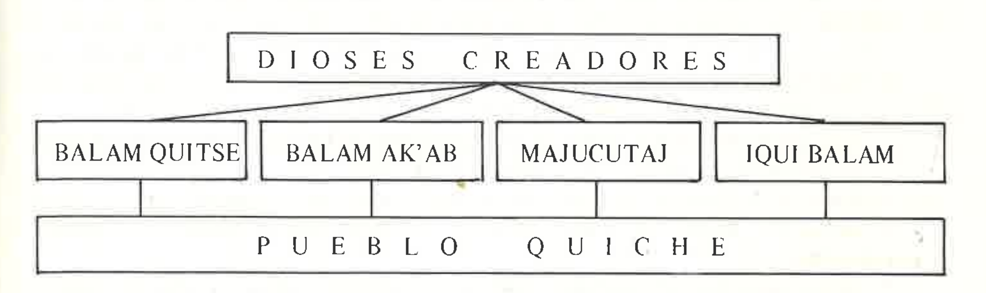
   Sin embargo, Edmonson no explica la relación entre estas "cuatro creaciones" y las "cuatro creaciones" usadas por él mismo para dividir el texto, aunque estos conceptos sean claramente diferentes.

2. En este trabajo, se usará la traducción española por Adrián Recinos (1947), como texto básico del Popol Vuh, la cual aplica el mismo sistema de división del texto que la de Brasseur de Bourbourg.

La única e importante característica de la Tercera Parte es la del punto ambiguo temporal y espacial, o sea el umbral que marca el tránsito entre una condición y la otra, entre lo mítico y lo histórico. Esta condición transicional no es nada más que lo que van Gennep (1960) llamó *liminalidad* en el contexto del rito de pasaje. En el Popol Vuh este umbral toma la forma de viaje errático, que es equivalente al rito de transición en el proceso de desarrollo del pueblo quiché.

Los protagonistas de este viaje son únicamente los cuatro primeros hombres creados por los dioses que llevan varios nombres, tales como el Creador, el Formador, el Corazón del Cielo y el Corazón de la Tierra. Bajo estos cuatro antepasados –Balam Quitsé, Balam Ak'ab, Majucutaj e Iqui Balam– se forma el pueblo de los quichés. La TABLA II muestra la relación entre los dioses, los antepasados y el pueblo quiché:

TABLA II



El Popol Vuh mismo no habla sobre la relación de parentesco entre los cuatro antepasados; sin embargo, es de notar que el texto de *El Papel del Origen de los Señores* empieza diciendo que el primer rey que tenía el pueblo de Utatlán, la ciudad capital de los quichés, fue llamado Balam Quitsé; este rey vino de la parte de Oriente y trajo con él otros dos "hermanos", uno llamado *Balam Ak'ab* y el otro *Majucutaj* (Goetz y Morley 1950: 237). También es importante notar que la posición intermedia de estos cuatro antepasados entre los dioses y el pueblo quiché, asegura el motivo y la capacidad por los cuales salen al viaje errático.

En la Tercera Parte del Popol Vuh se narra la creación del hombre y el proceso del viaje hasta que los antepasados se asientan definitivamente en la tierra de los quichés. Este proceso no es más que el viaje errático de pruebas. En la Tercera Parte, los acontecimientos no necesariamente están descritos en orden cronológico. Es intrincado. Sin embargo, se podrá ordenar y sintetizar como sigue:

1. La Segunda Parte narra la conquista de Xibalbá por los héroes culturales Junajpú y Xbalanqué. Una serie de oposiciones binarias que aparecen en la Segunda Parte, –Alto/Bajo, Bueno/Malo, Victoria/Derrota, Inteligencia/Violencia– y la superioridad de los anteriores a los posteriores, certifican que la sede de los dioses creadores está en la Tierra Alta; es decir, los dioses viven en los Altos de Guatemala y están opuestos a los foráneos que existen en la Tierra Baja.

2. Cuando los dioses crearon los primeros hombres de maíz, las mazorcas fueron traídas de Paxil y Cayalá (Recinos 1947, I: 186),[3] que se hallaban en la Tierra Baja de Tabasco (Recinos 1947: 187 fn), lejos de la sede de los dioses.
   Los dioses fueron informados por el gato de monte, el coyote, el chocoyo y el cuervo. Los cuatro animales "les dieron la noticia de las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas, les dijeron que fueran a Paxil y les enseñaron el camino de Paxil" (Recinos 1947, I: 187).
   Aquí se realiza el contacto entre la Tierra Alta y la Tierra Baja, lo cual era indispensable para la creación del hombre.
3. De estos cuatro antepasados se multiplicó la población en el Oriente. "Muchos hombres fueron hechos y en la oscuridad se multiplicaron. No había nacido el sol ni la luz cuando se multiplicaron. Juntos vivían todos, en gran número existían y andaban allá en el Oriente.
   Sin embargo, no sustentaban ni mantenían (a su Dios)[4]; solamente alzaban las caras al cielo y no sabían qué habían venido a hacer de tan lejos" (III: 194).
   En el oriente estaba la gente de Yaquí y ellos eran también numerosos (IV: 194).
   Oriente es el concepto amplio, pero aquí en este contexto se supone que sea la Tierra Baja de Veracruz –Tabasco– (Carmack 1977: 75). Es decir, la población se incrementó en la Tierra Baja del Golfo de México, con los antepasados que fueron creados por los dioses cuya sede estaba en los Altos de Guatemala.
   En esta fase todavía no existe el nombre propio del pueblo, sino hasta que más tarde designaron nombres a cada pueblo (VII: 206).
4. Saliendo del Oriente, la gente se dirigió hacia una "ciudad" que se llama Tulán-Suiwá, Wukub-Pec o Wukub-Siwán, "a donde fueron a recibir a sus dioses" (IV: 196).
   "...dicen las antiguas tradiciones que habían andado mucho para llegar a Tulán" (IV: 199).
   Los de Tamub, los de Ilocab (III: 192), y "las gentes que ahora se llaman Yaquís" (IV: 198) también fueron a Tulán. Los de Tepew Olimán se quedaron en el Oriente (IX: 214).
   Debe notarse que el nombre de este nuevo lugar tiene sentido de "cueva". Recinos (1947: 197 fn) lo explica diciendo que:
   "*Tulán-Zuiva*, la Cueva de Tulán, *Vucub-Pec*, Siete Cuevas, *Vucub Zuiva*, Siete Barrancas, son los nombres quichés del sitio a que la tradición mexicana da el nombre de *Chicomoztoc*, que en lengua náhuatl significa igualmente Siete Cuevas".
   Los *Libros de Chilam Balam* también relatan que la tierra natal de los mayas es la cueva de Suiwá (Recinos 1947: 197 n.).

3. De aquí en adelante, las cifras entre paréntesis sin nombre de autor significan lo siguiente:

   romanas: capítulo de la Tercera Parte.

   arábigas: página de la traducción de Recinos (1947).

4. Unicamente las palabras complementarias en este paréntesis son añadidas por Recinos. Los demás paréntesis que aparecen en las citas a lo largo de este trabajo son míos.

5. "Luego vinieron, se arrancaron de allá (Tulán) y abandonaron el Oriente" (VI: 204).
   "Allí (en Tulán) también se separaron, algunos hubo que se fueron para el Oriente, pero muchos se vinieron para acá (los Altos de Guatemala)" (IV: 198).
   Vinieron cruzando el mar, aunque "no está bien claro... cómo fue su paso sobre el mar" (VII: 206).
   Los Yaquí se fueron a México (IX: 214).
6. Hacía un frío terrible en la tierra donde llegaron. "Había mucho granizo, lluvia negra y neblina, y hacía un frío indescriptible" (V: 201).
   Es decir que ellos llegaron a la Tierra Alta montañosa. Toda la gente estaba esperando la llegada del sol, sufriendo de frío y de hambre.
7. Llegaron a la cumbre de una montaña llamada Chi Pixab (VII: 205). Aquí designaron los nombres de los pueblos (loc. cit.).
8. Los cuatro antepasados dejan a sus dioses Tojil, Awilix y Jakawits en los bosques y en los barrancos (VIII: 207-08).
   "Juntos esperaban el amanecer allá sobre el cerro llamado Hacavitz" (VIII: 208).
9. "He aquí, pues, la aurora, y la aparición del sol, la luna y las estrellas (IX: 210).

En la Cuarta Parte se determina el lugar permanente de los quichés y se explica cómo a través de las numerosas guerras y conquistas, el pueblo extendió su reino y evolucionaron las ciudades.

A través de la síntesis anterior, se podrá ver claramente la ruta que siguieron los antepasados quichés como sigue:

Montaña de Guatemala → El Oriente → Tulán Suiwá → Montaña de Guatemala → Jakawits.

En el *Título de los Señores de Totonicapán* se describe con mayor precisión la huella del viaje desde Tulán hasta los Altos:

Pa-Tulán → sigue el viaje → *Chi-Quiché* → *Jakawits-Chipal* (Goetz 1953: 170-71). Esta relación no cambia el esquema arriba mencionado, sino que lo refuerza. Cabe concluir que la ruta del viaje era:

Alto → Bajo → Cueva → Alto → Establecimiento definitivo del pueblo.

LA TRADICION ORAL DE LOS TZOTZILES SOBRE LA FUNDACION DEL PUEBLO

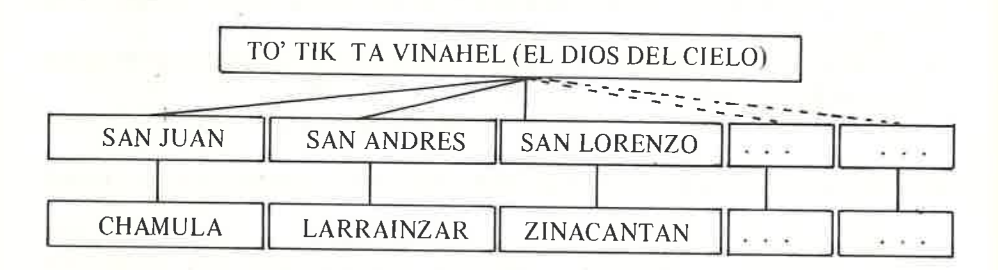
San Andrés Larraínzar es un pueblo de habla tzotzil situado a 2,000 metros de altura sobre el nivel del mar, al extremo noroeste de la Meseta Central de Chiapas, allí donde empieza la abrupta vertiente hacia la Tierra Baja de Tabasco. Debido a esta posición geográfica, la población de San Andrés Larraínzar se ha extendido y emigrado ampliamente hacia la Tierra Baja caliente, durante un largo período hasta la fecha.

Según la tradición oral de San Andrés Larraínzar, los santos patronos de los pueblos tzotziles circunvecinos son considerados como hermanos. Al apóstol San Andrés se le atribuye la fundación del pueblo Larraínzar. Aunque la relación sanguínea entre el apóstol San Andrés y el pueblo actual no es tan clara como la que existe entre los cuatro fundadores y el pueblo quiché, es probable que la gente de San

Andrés Larraínzar conciba, con alguna confusión, que San Andrés es el fundador y al mismo tiempo el "antepasado".[5]

La TABLA III da a conocer la relación entre el dios, los santos y los pueblos tzotziles:

TABLA III



Las tablas II y III muestran la misma estructura y se supone que los antepasados quichés y los santos patronos de los pueblos tzotziles comparten el mismo estado y la misma posición jerárquica intermedia en el marco religioso. Esta posición intermedia asegura a San Andrés el motivo y la capacidad por los cuales sale al viaje errático antes de la fundación de su pueblo.

A continuación se presenta la sinopsis de dos cuentos sobre la fundación del pueblo de Larraínzar recogidos por el autor:

CUENTO I

El apóstol San Andrés vivía antes en una cueva que se llama Sacamch'en la cual se halla en el límite con el pueblo vecino de San Juan Chamula. Pero este terreno era muy pequeño, y el apóstol decidió ir a Simojovel con el fin de buscar su nueva casa (Simojovel está situado en la zona caliente a 600 metros de altura). La tierra tampoco era grande por lo que San Andrés se fue a una cueva en Bach'en. Sin embargo, en esta cueva había muchos tábanos y no les gustó a las ovejas que el apóstol llevaba consigo, de modo que salió de Bach'en y se fue a Stzelehiló. Allí empezó a construir una casa con piedras, pero en vista de que la tierra era angosta, San Andrés la abandonó antes de terminar la construcción. Por

5. William R. Holland afirma que entre los tzotziles el santo patrono de cada pueblo es considerado como el fundador mítico y al mismo tiempo "el ancestro principal" (Holland 1963: 79). Sin embargo, para la población indígena, el santo patrono existe por encima de la relación sanguínea y no hay ninguna información sobre la relación de parentesco entre el santo patrono y la población actual. Además, Holland mismo, hablando de la fundación de los pueblos dice que Dios se dio cuenta que ya tenía suficientes hijos y creó los pueblos, dividiendo las tierras altas y enviando a los santos como fundadores de pueblos y protectores de la gente. Por lo tanto, se comprenderá que en el caso de San Andrés Larraínzar no es apropiado determinar la consideración de la gente hacia el santo patrono con la palabra "ancestro" porque tiene una connotación de relación sanguínea.

fin llegó al lugar donde actualmente está la iglesia. Ahí había una laguna en la que vivía su dueño, así que el apóstol tuvo que quitar esa laguna de donde estaba y también expulsar a su dueño de aquel lugar.

El patrón literario de este cuento en torno a la ruta del viaje es como sigue: Sacamchén → Stzelehiló → la laguna y su dueño. Lo cual significa: Alto → Bajo → Cueva → Alto → Establecimiento definitivo del pueblo.

CUENTO II

San Juan Bautista, San Andrés Apóstol y San Lorenzo son hermanos en ese orden. Un día salieron juntos de la montaña a Simojovel para buscar la tierra donde vivía San Antonio, el hermano mayor de ellos. Cada uno la buscó independientemente. Por fin la hallaron pero el terreno no era suficientemente grande y todos regresaron a su lugar de origen en la montaña, y San Juan fundó Chamula, San Andrés estableció Larraínzar y San Lorenzo formó Zinacantán.

En este cuento se puede observar dos elementos interesantes:

1. Este viaje es de un grupo de hermanos.
2. Salieron de la montaña y nuevamente volvieron a la misma montaña, el lugar original.

Como se ha visto, estos dos elementos se observan en la Tercera Parte del Popol Vuh.

Uno de los pueblos tzotziles que rodea San Andrés Larraínzar es San Juan Chamula. En este pueblo existe un cuento muy parecido al cuento I de San Andrés Larraínzar:

CUENTO III

Hace mucho tiempo, San Juan buscaba el sitio para su casa. El primero que encontró estaba en la Tierra Caliente, cerca de Sitalá. El problema de ahí era que las abejas picaron a sus ovejas. El tenía que marcharse. Encontró otro sitio en Chamula. Ahí tampoco era bueno, porque no había agua. El hermano menor de San Juan le aconsejó que siguiera buscando el lugar para construir su casa, porque sus ovejas sólo dormían y no querían comer. En vano había construido la base de piedra para su casa (iglesia). Entonces él encontró el lugar actual de la iglesia de San Juan en Chamula y le gustó. ...Por fin San Juan encontró su hogar y se instaló (Gossen 1974: 313).

En Chamula dicen que San Juan vivía primero en un lugar cerca del límite con San Andrés Larraínzar (Gossen, comunicación personal 1979), y es posible que este lugar sea Sacamchén. Otras informaciones dicen que San Juan apareció primero en el Tzontehuitz, la cumbre máxima de la Meseta Central de Chiapas, que se sitúa en el municipio de Chamula. En todo caso, cabe concluir que en Chamula aparece un patrón de narración muy semejante al del Popol Vuh en cuanto a la fundación del pueblo, que es el siguiente:

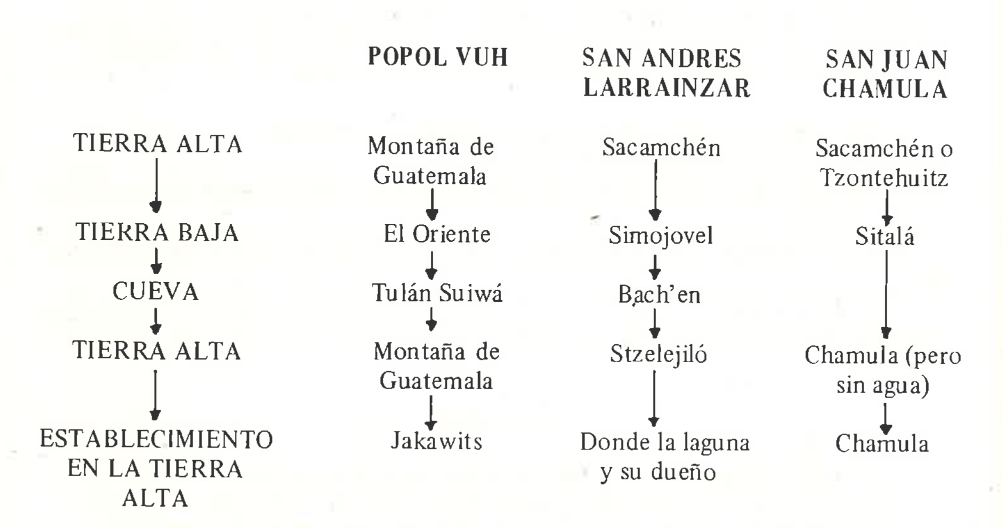
Sacamchén o Tzontehuitz → Sitalá → Chamula (pero sin agua) → Chamula.

La única diferencia con el Popol Vuh es la falta del lugar que corresponda a la cueva:

Alto → Bajo → Alto → Establecimiento definitivo del pueblo.

DISCUSION

La TABLA IV sintetiza las jornadas arriba mencionadas de los antepasados quichés y los santos de los tzotziles:



T A B L A IV

	POPOL VUH	SAN ANDRES LARRAINZAR	SAN JUAN CHAMULA
TIERRA ALTA	Montaña de Guatemala	Sacamchén	Sacamchén o Tzontehuitz
↓	↓	↓	↓
TIERRA BAJA	El Oriente	Simojovel	Sitalá
↓	↓	↓	
CUEVA	Tulán Suiwá	Bach'en	
↓	↓	↓	↓
TIERRA ALTA	Montaña de Guatemala	Stzelejiló	Chamula (pero sin agua)
↓	↓	↓	↓
ESTABLECIMIENTO EN LA TIERRA ALTA	Jakawits	Donde la laguna y su dueño	Chamula

De lo anterior se podrán sacar algunas conclusiones:

1. En las narraciones acerca del movimiento antes de la formación del pueblo, se observa una alta semejanza estructural entre el Popol Vuh y la tradición oral de los tzotziles modernos, aunque la escala del movimiento sea bastante diferente. Es concebible que en Chiapas exista una supervivencia literaria del Popol Vuh, transformada hasta cierto punto, ya que en el reinado del octavo rey, K'ucumats (c. 1400 a 1425 D.C.) el reino quiché incluía la costa Pacífica, el lago de Atitlán, la zona cakchiquel, Sacatepéquez, Verapaz, el área quiché y la zona de los tzotziles y tzeltales de Chiapas (Carmack 1977: 6; n.d.: 2. 14).
2. Sin embargo, quisiera dar mayor énfasis a la situación ecológica de los pueblos de la zona montañosa, tales como los quichés y los tzotziles. Si nos damos cuenta que los quichés antiguos y los tzotziles modernos comparten un fondo ecológico bien similar, no es sorprendente que estos dos grupos muestren un patrón

literario muy parecido en torno a la fundación de sus respectivos pueblos, o sea la integración de las situaciones caóticas, a pesar de la distancia espacial y temporal y de toda la diferencia lingüística, social, etc. Para los pueblos montañeses ha tenido suma importancia el movimiento vertical entre la Tierra Caliente y la Tierra Fría en cuanto a los aspectos económicos y sociales hasta el presente. Entre los tzotziles este control vertical desempeña una gran importancia y esa importancia forma positivamente el fondo de los cuentos presentados. Estos cuentos no son sólo una supervivencia de la antigüedad, sino que están sostenidos por una situación ecológica real.

En el Popol Vuh esa dimensión del movimiento vertical desempeña un papel irremplazable. En la Primera Parte todavía no existe ese ambiente; sin embargo, tan pronto como comienza la Segunda Parte, se hace obvia la bifurcación y la confrontación de lo Alto y lo Bajo. Como se ha visto en la TABLA I, hay una serie de oposiciones binarias y esta Segunda Parte termina en la conquista de lo Bajo por lo Alto. En la Tercera Parte la Tierra Baja proveyó a los dioses del material básico para crear al hombre, y en la Tierra Baja (el Oriente), se multiplicó la población. Además, cuando regresaron de la Tierra Baja, por primera vez el pueblo podía tener su "nombre", es decir la característica fija. Recordemos que en el Capítulo VI de la Cuarta Parte, se narra que los hijos de los antepasados quichés C'ocaib, C'oacutec y C'oajaw

> *"dispusieron irse al Oriente, pensando cumplir así la recomendación de sus padres que no habían olvidado... Y al marcharse dijeron: Vamos al Oriente, allá de donde vinieron nuestros padres" (Recinos 1947: 233).*

Allí recibieron del Señor Nacxit la investidura del reino, ya que él era el único juez supremo de todos los reinos. Nacxit les dio las insignias del reino y todos sus distintivos (Recinos 1947: 234):

> *"Luego, habiendo llegado a su pueblo llamado Hacavitz, se juntaron allí todos los de Tamub y de Ilocab; todas las tribus se juntaron y se llenaron de alegría cuando llegaron Qocaib, Qoacutec y Qoahau, quienes tomaron nuevamente allí el gobierno de las tribus" (Recinos 1947: 236).*

Aquí nuevamente se da énfasis a la importancia de la unión con la Tierra Baja para reforzar la solidaridad de la sociedad de los quichés.

Para la evolución del pueblo que aparece en la Cuarta Parte, eran indispensables los estímulos dados a ellos desde la Tierra Baja.[6]

6. La importancia del contacto con otras zonas ecológicas que motiva la evolución de la civilización mesoamericana está discutida ampliamente por Sanders y Price (1968). Sin embargo, este fenómeno se observa no sólo en la región mesoamericana, sino también universalmente. Por ejemplo, Reichel Dolmatoff (1960) explica la formación de los cacicazgos sub-andinos de Colombia, y Murra demuestra su gran importancia en la formación y el mantenimiento de la civilización prehispánica en los Andes centrales, expresándola con el término de "control vertical" (1972).

3. Es importante tener en cuenta el significado de la "cueva", aunque no sea tan claro en el Popol Vuh. Ni en el Popol Vuh ni en la tradición oral de los tzotziles aquí presentada hay mención directa del sentido y el papel de la cueva; sin embargo, en las leyendas acerca de la formación de la cultura así como de la personalidad de los héroes dioses, es universal el empleo de la cueva como un medio para transformarse escondiéndose temporalmente. Doris Heyden (1973) sintetiza el papel de la cueva en las historias míticas de los grupos del Altiplano Central de México, e insinúa que la cueva refleja la importancia de la diosa madre primordial. En las colecciones de tradición oral entre los tzotziles contemporáneos, se encuentran muchos cuentos que mencionan la cueva como el lugar donde existe un ser poderoso primordial (Goseen 1974; Laughlin 1976, 1977). En el contexto mitológico, la cueva tendrá varias facetas simbólicas: oscuridad, agua y atemporalidad. Estas características se asocian con una significación: el *retener* la luz, la fertilidad y la historia.
   Basándose en los estudios etnohistóricos, Robert M. Carmack (1981) interpreta a Tulán Suiwá no como "cueva" sino como un lugar en la Tierra Baja. Suiwá es un sitio al oeste de Yucatán, rodeado de agua, que puede ser el nombre antiguo de *Xicalanco,* un puerto de comercio de habla nahua; Tulán, el *Tollán* o *Tlapallán* de Nonoalco es el nombre mexica de la tierra de Tabasco, Campeche y Yucatán. Es interesante, en todo caso, que Tulán tenga una fuerte asociación con el "agua", por lo cual la cueva puede tener un carácter ritual.
4. Todo el proceso del viaje de los antepasados quichés se concibe como un rito de transición. Refiriéndose a van Gennep, Víctor Turner (1974: 231-32) indica que el rito de transición está compuesto de tres fases: separación, margen y reagrupación. A través de un análisis hecho en la Tercera Parte del Popol Vuh se pudieron observar estas tres fases sin que faltara ninguna. O sea que la Tercera Parte del Popol Vuh, tomando la forma literaria, describe todo el proceso de un rito de transición: los hombres recién creados se transforman en pueblo que se desarrolla independientemente, conservando y temiendo a sus dioses.
   Margen es, en otras palabras, *limen* o "umbral" en latín y significa la gran importancia del umbral real o simbólico en el período medio de los ritos. Sin embargo, Turner (1974: 232) propone que la palabra *cunicular,* "estar en el túnel", describiría mejor la calidad de esta fase, su naturaleza escondida y su oscuridad a veces misteriosa. "Estar en el túnel" expresará mejor la característica del viaje de los antepasados quichés. Cuando salieron del túnel de oscuridad, les esperaba la llegada del sol y el comienzo del desarrollo del pueblo quiché.
5. En el caso de los tzotziles, los santos establecieron sus pueblos independientemente y por lo tanto existe un ambiente para las relaciones religiosas y diplomáticas entre los pueblos. El CUENTO I de San Andrés Larraínzar sigue así:

   ...Cuando decidió construir su casa en ese lugar, San Andrés apóstol pidió ayuda a sus hermanos. Las hermanas menores, María Magdalena y Santa Marta le ayudaron, y cuando se terminó la construcción le llevaron regalos al apóstol. Sin embargo, su hermano menor San Miguel, tocaba la guitarra todos los días y no quiso ayudar a su

hermano mayor. Por eso, hoy día existen visitas mutuas de los santos patronos con ocasión de fiestas grandes entre los pueblos de San Andrés Larraínzar, Magdalena y Santa Marta, pero no hay tal relación entre Larraínzar y San Miguel Mitontic.

En el caso del Popol Vuh, no se observa este tipo de relación con otros pueblos. Fray Betanzos, en el siglo XVI, insistió en que en Utatlán, la ciudad capital de los quichés, había cuatro gobernantes, cada uno de los cuales sale de los linajes principales de su pueblo, y que a las ceremonias realizadas en honor de las deidades del linaje sólo asistía la gente descendiente de ese linaje (Carmack 1977: 13). Sin embargo, los quichés de Utatlán mantenían los vínculos rituales de parentesco y de regalos, aun con sus más detestados enemigos (Carmack 1977: 17). Es probable que entre los pueblos de diversos niveles ecológicos hubiesen existido relaciones ceremoniales reflejándose la importancia del control vertical ecológico. Cabe notar que para los pueblos de los Altos de Guatemala es de suma importancia hasta hoy día, la relación económica y social entre los diferentes niveles ecológicos (McBryde 1947).
Como se ha visto, los estudios etnológicos y etnográficos de la sociedad actual, revelarán una nueva perspectiva para acercarnos al entendimiento del Popol Vuh transcrito en el siglo XVI. En otro sentido, el Popol Vuh tiene un significado muy actual y debemos prestar más atención a este aspecto. En el Popol Vuh lo que se destruye en la época anterior se convierte en lo contemporáneo, cambiando su forma y combinándose con ello. Tendremos que aplicar esta filosofía histórica del Popol Vuh al estudio del mismo.

EL C'OXOL: UN SIMBOLO DE LA RESISTENCIA QUICHE A LA CONQUISTA ESPIRITUAL

Barbara Tedlock

En la mitad del folio 40 del Popol Vuh, escrito entre 1554 y 1558 y copiado por el Padre Francisco Ximénez en Chichicastenango alrededor de 1701 (Recinos 1953), hay una breve sección que describe el primer amanecer que endureció la tierra y convirtió en piedra a los dioses quichés. Es aquí donde aparece brevemente el diminuto dios Saki C'oxol, conocido por nosotros a través de la tradición oral quiché y documentos coloniales como el *Título de los Señores de Totonicapán, y el Sakicoxol: baile de la conquista en lengua quiché.*

En el baile drama *La Conquista,* que anualmente se realiza en cincuenta municipios del altiplano de Guatemala, el personaje C'oxol conocido también como Zaccicoxol, Coxol, Quiakacoxol, Ajitz, y Tzitzimit, cumple uno de sus más importantes papeles. El baile de *La Conquista* fue escrito por misioneros españoles (con la ayuda de informantes nativos) en la primera mitad del siglo posterior a la conquista de Guatemala, en un intento por ayudar a la conversión de los aborígenes al catolicismo. A pesar de la forma en que los autóctonos lo representan e interpretan, el baile sitúa a los conquistadores y sus técnicas de conversión bajo un aspecto negativo.

En Momostenango, el más grande municipio de habla quiché, donde realicé trabajos de campo con carácter antropológico durante diecisiete meses desde 1975, los tres personajes principales del drama, de acuerdo con la opinión local, son el Rey Quiché, Tecún Umán y el Rey Ajitz o C'oxol. Al Rey Quiché se le presenta primero atemorizado por las fuerzas españolas y después dispuesto a recibir el bautismo, logrando de esa manera sobrevivir a la conquista. El bravo Tecún Umán combate contra los españoles, rehúsa el bautismo y muere. C'oxol adivina la derrota quiché, asimismo rechaza el bautismo y después de sufrir vejámenes de los soldados españoles, se escapa a vivir en el bosque.

La enseñanza del drama es evidente: el líder político aceptó el bautismo, el líder militar aceptó la muerte y el líder religioso escapó de los españoles ocultándose en la floresta.



Fig. 46 — Pedro de Alvarado luchando contra el Ajitz, el "brujo" del Baile de la Conquista.

El papel de C'oxol en el episodio del Popol Vuh, no es totalmente claro. Edmonson (1971: 181 n), ha llamado a este pasaje "uno de los más formidables enredos en todo el texto", debido a que en el episodio se suceden cerca de 60 palabras sin un solo signo de puntuación. Las palabras iniciales que aquí se presentan en paleografía abierta, son las siguientes:

cate puch huzu xabahir ri tohil aulix
hacavitz ruc' ucabavilal coh balam zochoch canti

Las primeras palabras, *cate puch* son un instrumento común de encuadre, usado en el Popol Vuh para marcar el inicio de los episodios narrativos. Con respecto a este fragmento del pasaje no existe algún desacuerdo trascendente entre los traductores. Una versión literal sería: "Y luego súbitamente ellos fueron petrificados, Tojil, Awilix, Jacawitz, junto con los iconos del león, el tigre, la serpiente cascabel y el cantí". Burgess y Xec (1955: 211) colocan un punto después de *ucabawilal*, originando una frase nueva con la lista de animales, pero eso no cambia la suerte de dichos animales, ya que la información de que ellos fueron transformados en piedra se repite más adelante. El término *cabawil*, aquí como en otras partes del Popol Vuh es aplicado específicamente a iconos hechos de piedra.

El pasaje continúa de este modo:

zaqui coxol xa xuchap chi uca rib pache

Todos los traductores colocan un punto después de *saki c'oxol*, incluyéndolo

en la lista de animales petrificados. Edmonson (1971: 180-81), en cambio, lo sitúa como sujeto de una nueva oración. En apoyo de Edmonson está el hecho de que *coj* y *balam*, "león" y "tigre", aparecen pareados frecuentemente en documentos históricos y en la tradición oral moderna, mientras que las dos serpientes *sochoch* y *canti* se presentan en el Título Tamub (Recinos 1957: 44-45) como un par de iconos. En ningún lugar, exceptuando el pasaje en discusión del Popol Vuh, están las palabras *saki c'oxol* directamente incluidas en la lista de animales y tampoco se usan en otro lado como nombres de iconos.

Todos los traductores, incluyendo a Edmonson, tratan el nombre *Saki C'oxol* como si fuera plausible de traducción al igual que los nombres de los animales, en vez de considerarlo como un nombre propio intraducible; sin embargo hay bastante desacuerdo en cuanto a sus resultados. Burgess y Xec (1955: 211-12) traducen esta palabra como "culebra de coral"; Villacorta y Rodas (1927: 330-31) la traducen como "el blanco zopilote"; más tarde, Villacorta (1962 I: 267-68) reemplaza el término por "quebrantahuesos", pero estos son dos nombres distintos para un mismo pájaro. Ximénez (1973: 199) vierte el término al castellano como "duende", seguido por Recinos (1953: 122-23), mientras que Estrada Monroy (1973: 141-42) opta por traducirlo como "duende" pero cambia a "quebrantahuesos" cuando se mencionan nuevamente las palabras *saki c'oxol* en el pasaje. Schultze Jena (1944: 122-23) sigue el sentido general de la traducción de Ximénez, eligiendo *weissen Unhold*, "monstruo blanco" (o demonio). Edmonson (1971: 180-81), siguiendo a Schultze Jena, traduce "demonio blanco". Finalmente, Brasseur de Bourbourg (1861: 243-45) traduce *blanc frotter de feu*, "blanco frotador del fuego".

Voy a dejar para más adelante el desenredo de las varias traducciones de Saki C'oxol.

EXAMEN DE LAS DIVERSAS INTERPRETACIONES

Las palabras siguientes, *xa xuchap*, significan "el justo agarró (o, también "engañó", según Edmonson) pero no está claro quién es ese justo (a menos que sea Saki C'oxol) que está agarrando (o engañando) qué cosa. La palabra final, *pache'* de esta cláusula significa "en el árbol (o árboles)", pero las palabras que aparecen entre *xa xuchap* y *pache'*, a saber, *chi uca rib* han presentado dificultades para los traductores. Ximénez las ignora, leyendo el pasaje como si fuera simplemente *xa xuchap rib pa che'* "sólo se agarraron de los palos". Burgess y Xec hacen algunos cambios ortográficos y presentan el texto como *xuch'ap chi uco rib* frase verbal que ellos traducen como "se metieron entre las hendiduras". De acuerdo con el diccionario que el mismo Xec ayudó a compilar, "meter en hendidura" es *ch'epenic* (Xec y Maynard 1954: 41), lo que significa que Burgess y Xec tradujeron su extensa frase verbal como si fuera simplemente *xuch'ep rib*. Igual que Ximénez, no tomaron en cuenta *chi uca* (*chi uco* en la traducción de ellos). Es preciso recalcar que las reglas gramaticales conocidas del lenguaje quiché no permiten ninguna construcción como *chi uco* que intervenga entre una raíz verbal *(ch'ap)* y el reflexivo *(rib)*. Diversos traductores han interpretado *uca rib*

contrayéndolo en *uk'ab*, "sus brazos" (o "manos") y/o "sus ramas", hasta llegar a *"leurs bras se cramponnerent aux branches des arbres"* (Brasseur) "solamente engancharon sus brazos en los árboles" (Villacorta); y "sus brazos se prendieron de los árboles" (Recinos). Por su parte Edmonson lee, *uca rib* como *u q'u r ib* y traduce "escondiéndose en un árbol". Otra interpretación posible es la que sigue; *chi*, en este contexto podría ser una partícula significando "lo cual"; *uca* por estar seguida del reflexivo *rib*, debe ser o incluir un verbo. Hay un verbo *uc'aj* que cuando va seguido por el reflexivo significa "acompañar". Así, *xa xuchap chi uca rib pa che'* podría significar "el justo agarró lo que lo acompaña en los árboles". Para elegir una de estas interpretaciones, tendremos que considerar evidencias exteriores al Popol Vuh.

El texto continúa con esta oración:

ta xvachin quih ic, chumil

que puede traducirse como "cuando ahí aparecieron el sol, la luna y las estrellas". Edmonson lo convierte en el comienzo de una nueva frase, mientras que los demás lo toman como la continuación de una frase previa. Cualquiera de estas soluciones es gramaticalmente correcta, y la elección no apareja ninguna diferencia para el significado global del pasaje. Las palabras siguientes son:

humac abah xuxich ronohel

Todos los traductores colocan un punto al fin de este fragmento. La traducción es clara: "En todos lados, todo se convirtió en piedra"; con excepción de Saki C'oxol, ya que lo situamos aparte de la lista anterior de animales, y traducimos: "Saki C'oxol justo agarró lo que lo acompaña en los árboles, cuando ahí aparecieron el sol, la luna, las estrellas". Más adelante veremos qué es lo que podría tener consigo en los árboles. Las palabras *saki c'oxol* aparecen en este otro fragmento:

mata oh yacamarinac lo vacamic rumal ri tionel
chicop coh balam zochoch canti zaqui coxol

Obviando el verbo *yacamarinak* que es problemático, encontramos que este segmento quiere decir: "nosotros no ....ríamos hoy, por causa de los animales que muerden, león, tigre, serpiente de cascabel, cantí, Saki C'oxol. Todos los traductores colocan un punto después de Saki C'oxol (o sea que lo incluyen dentro de la misma cláusula de los animales), excepto Edmonson, quien nuevamente guarda estas dos palabras para la siguiente oración. Ximénez presenta, *mata oh yacamarinak lo*, como "quizá no estuvimos en pie nosotros", leyendo la raíz verbal como *yacam*, "levantar" (*-inak* la transforma en una acción completa).

En cambio, muchos otros dan una lectura más interpretativa junto con las líneas: "no existiéramos" (Villacorta y Rodas, Burgess y Xec). Edmonson lee la raíz como *yakam* que para él significa "gastado, viejo", y de este modo traduce, "nosotros no vendríamos a ser gastados".

Edmonson toma las palabras *saki c'oxol* de este segmento, uniéndolas con las palabras *mata jabi*, para formar una oración completa, pero dicha traducción es muy inconsistente desde el punto de vista gramatical; *mata jabi* debería comenzar una oración en vez de finalizarla. Por otro lado, los términos semánticos Saki C'oxol corresponderían con león, tigre, serpiente de cascabel y cantí de la frase precedente, ya que no es un *tionel chicop*, "animal que muerde". Su inclusión aquí, en la lista de dichos animales, podría ser un error de escritura. Luego que Ximénez consideró las palabras *saki c'oxol* como parte de la lista discutida anteriormente, en vez de tomarla como sujeto de la frase *xa xuchap chi uca rib pa che'* debe haber pensado que estas mismas palabras estaban faltando en la lista posterior y decidió incluirlas en ella. Pero aquí nuevamente hay problemas que no pueden ser resueltos únicamente sobre la base del texto, por lo cual tendremos que considerar un marco de evidencia más amplio.

Esta es la última frase completa del pasaje en discusión:

mata habi caquih lo vacamic mata xabahiric
unabe chicop rumal quih

que traducida literalmente sería: "No sería hoy nuestro día, si los primeros animales no hubieran sido petrificados por el sol". Traductores más modernos se mantienen bastante cerca de esta lectura, excepto aquello que dan a *kak'ij*, "nuestro día" una traducción más interpretativa, frecuentemente, "nuestra gloria". Pero Ximénez ignora la relación condicional entre las dos cláusulas; deja de lado la primera cláusula completa (terminando con *wacamic*) y traduce erróneamente la segunda como "Y no se hicieron piedra quizá los primeros animales por el sol".

Tomando el pasaje como un todo nos dice sin vacilación que cuando el sol, la luna y las estrellas parecieron por vez primera, las deidades del linaje, Tojil, Awilix y Jakawitz, junto con los iconos del león, el tigre, la serpiente de cascabel y el cantí fueron convertidas en piedra. Queda por clarificar la cuestión de qué o quién es Saki C'oxol, si es o no un animal y si fue convertido en un icono de piedra cuando salió el sol. Si no es uno de los iconos, debemos preguntarnos por qué aparece con ellos en el mismo pasaje del Popol Vuh y cuál es su relación con tales iconos. ¿Será quien "agarraba" algo o "engañaba" a alguien en los árboles? ¿El se escondía o fue acompañado ahí?

INTERPRETACIONES INADECUADAS DEL NOMBRE SAKI C'OXOL

Si las palabras saki c'oxol del Popol Vuh designan al mismo personaje que actualmente conocemos como C'oxol o Saki C'oxol en el baile-drama *La Conquista* y en las narraciones contemporáneas, entonces debemos preguntarnos por qué algunos traductores lo han considerado como un animal. El término "culebra de coral" usado por Burgess y Xec (1955: III) es particularmente confuso, toda vez que su intención manifiesta es producir una edición del Popol Vuh con el fin primordial de informar a la gente quiché sobre su propia historia. Las palabras *saki c'oxol* coinciden con los nombres de dos serpientes en el texto del Popol Vuh,

pero cotejando diccionarios encuentro en el de Alvarado López (1975) que *xop* en vez de *c'oxol* es la palabra quiché para "culebra de coral", y en Vico (s.f.) *cakxo*, en lugar de *c'oxol* quiere decir "el coral culebra". Las dos palabras son, como máximo, homónimos muy parecidos, pero no deletreos diferentes de *c'oxol*. Varela (1699) menciona una serpiente cuyo nombre es muy parecido al nombre completo Saki C'oxol, a saber, *sakik'as* pero esta serpiente en lugar de ser venenosa se la describe como que "en viendo gente se va huyendo". Si la razón principal por la que se traduce el nombre de esta deidad como una serpiente peligrosa consiste en poder hacer luz sobre el pasaje en que aparece, entonces no tiene sentido leer su nombre como *sakik'as*.

Pero, ¿por qué decidieron Burgess y Xec traducir el nombre propio de una deidad como una especie de ofidio? Es difícil creer que Burgess, quien vivió en el altiplano de Guatemala por más de 40 años, y Xec, un quiché local, no estuvieran familiarizados con el ubicuo Saki C'oxol de los dramas y narraciones de las Tierras Altas. Su traducción errónea puede explicarse parcialmente en razón de sus propios sentimientos religiosos y el contexto inmediato de su trabajo sobre el Popol Vuh. Burgess era un misionero protestante entre los quichés, y Xec, un quiché convertido al protestantismo; ambos vivían en el Instituto Bíblico quiché cerca de San Cristóbal Totonicapán. Por más de 20 años trabajaron juntos en una traducción del Nuevo Testamento antes de tornar su atención al Viejo Testamento y después tradujeron el Popol Vuh del quiché al castellano. Dados estos hechos, y manteniendo su celo misional, ellos habrían convertido la deidad pagana en la serpiente, símbolo iconográfico cristiano del diablo. Así, ellos unificaron, conscientemente o inconscientemente, sus dos conflictivas tareas de traducción, el Viejo Testamento y el Popol Vuh, adecuando este último de acuerdo con el primero.

Villacorta y Rodas, como Burgess y Xec, prefirieron ignorar al divino Saki C'oxol; ambos traducen su nombre como "el blanco zopilote". Por su parte, Villacorta lo interpretó más tarde como "quebrantahuesos". En el diccionario de Guzmán (1704) encontramos *c'uch* "el zopilote" y *caki c'uch* "el quebrantahuesos". En la lista de pájaros de Tirado (1787) se lee *c'uch*, "el zopilote y *saki c'uch*, "el quebrantahuesos". Siendo *saki* la palabra quiché para "blanco", quebrantahuesos y zopilote blanco son claramente dos nombres para el mismo pájaro. Villacorta y Rodas que no tienen intereses bíblicos personales, traducen *c'oxol* como pájaro en vez de serpiente.

Así llegamos a Brasseur, quien traduce *Saki C'oxol* como *"blanc frotteur de feu"*. Brasseur (1862: 174) encontró *"ox* "sacar fuego con eslabón", en la lista de radicales en la gramática quiché de Ximénez, y aparentemente él tomó *-ol* como un sufijo instrumental, leyendo *c'oxol* como "frotador del fuego". Por razones que aclararemos más delante, ésta es una etimología viable para el nombre propio C'oxol pero debe insistirse que ni la lista de radicales de Ximénez ni el diccionario de Varela (que también tiene una entrada para *c'ox*) hacen ninguna conexión explícita entre el radical *c'ox* y el nombre *C'oxol*, y la traducción del mismo Ximénez para el *Caki C'oxol* del manuscrito es simplemente "duende".

Cuando los traductores pasan por alto la solución de Ximénez en favor de un animal o (en el caso de Brasseur) una etimología, no es solamente a Ximénez a quien ignoran. En el diccionario Varela, *saki c'oxol* es glosado como "duende", y

caki c'oxol mama es para Vico y Guzmán "un monstruo que anda en los montes, el duende". En el diccionario de Basseta (s.f.) *caquicoxol* es un "duende" o "trasgo", a quien se describe como moviéndose rápidamente como un rayo, y saltando o pasando sobre las cosas. También en los *Anales de los Cakchiquels*, documento nativo escrito a comienzos de 1573, aparece el nombre de *zaquicoxol* y se le representa como un niño pequeño que cuida los caminos. Cuando los magos, C'oxajil y C'obakil, vienen hacia él y amenazan con matarlo, les dice: "No me maten. Yo vivo aquí. Yo soy el espíritu del volcán", luego les pide ropas y ellos le dan un traje similar al que usa actualmente en el drama *La Conquista*, "la peluca, la placa pectoral color sangre, sandalias de color sangre" (Recinos y Goetz 1953: 61-62). En la nota al pie de página de este pasaje se advierte que este "pequeño hombre de los bosques" era el guardián de la montaña en la tradición cakchiquel. Otras varias fuentes etnográficas identifican a Saki C'oxol como la manifestación del espíritu de las montañas o volcanes para los quichés, cakchiqueles, mames y tzutujiles (Bode 1961: 2130). Según el excelente estudio etnográfico de Cortés y Larraz (1958, II: 120), llevado a cabo entre 1768 y 1770 en casi todas las comunidades de Guatemala, aprendemos que Saki C'oxol es un guardamonte: "también había un señor de todos los animales, Zaqui Coxol, a quien el maya debía pedir permiso cada vez que necesitaba ir de caza para su sustento".

Está claro que las identificaciones inapropiadas de Saki C'oxol como una serpiente o un buitre pudieron haberse evitado, si los traductores hubieran estado más familiarizados con los documentos coloniales, incluyendo no sólo diccionarios sino también registros e historias administrativas. Además de eso, ya que una traducción es más que una simple transferencia lexical, palabra por palabra, de un lenguaje como fuente a un lenguaje objetivo e involucra múltiples actos de interpretación, obviamente sería un pre-requisito necesario conocer adecuadamente la cultura quiché para traducir correctamente un documento de esa cultura. Edmonson (1971: XIV) en el prefacio a su traducción inglesa del Popol Vuh, sostiene lo siguiente: "Nuestro entendimiento del trabajo depende completamente, tanto de nuestra comprensión de la cultura maya como de nuestro control de la lingüística maya". Este "entendimiento" de la cultura maya quiché de hace 400 años, puede lograrse parcialmente a través de una lectura adicional de documentos quichés y españoles del mismo período, pero desgraciadamente estas fuentes son a menudo fragmentarias o inciertas, y siempre deficientes en información cultural de carácter esencial (Thomas 1963; Carmack 1971). Siguiendo el proceso que Fenton (1949; 1952) llama "contra la corriente" o sea, yendo de lo conocido a lo desconocido, creo que se puede interpretar de una forma más adecuada este difícil pasaje del Popol Vuh.

PERSONIFICACION DE C'OXOL EN ORACIONES Y NARRACIONES QUICHES

Hoy, C'oxol perdura vivamente en oraciones y narraciones de los *chuchkajawib* o sacerdotes-chimanes quichés, en las tierras altas de Guatemala. Durante mi trabajo de campo escuché muchas historias de encuentros con C'oxol, al que según

dicen, se le puede ver en el campo, por ejemplo, en los Riscos de Momostenango; en Patojil cerca de Chinique; o en Canchavox cerca de San Cristóbal Totonicapán. Un *chuchkajaw* de Chinique dice poseer el zapato de piedra de C'oxol (a quien llama también Tzimit o Tzitzimit, del náhuatl *Tzitzimitl*). El encontró el pequeño zapato mientras caminaba por las montañas cerca de Chinique, y lo guarda en su bolsa de adivinación junto con sus semillas y cristales. Este *chuchkajaw* me explicó que hace mucho tiempo, cuando la tierra se endureció, C'oxol se escondió en un árbol y dejó caer su zapato. Cuando los animales se convirtieron en piedra, también se petrificó el zapato.

Existen relatos similares en Momostenango, donde el *chuchkajaw* visita minas en una de las estribaciones de los Cuchumatanes, para buscar pequeñas formaciones de piedra que supuestamente corresponderían a algunos de los animales que fueron convertidos en piedra por el sol cuando éste salió por vez primera. Sin embargo, en esta comunidad, las piedras en mención no se ponen junto con la parafernalia de adivinación, como sucede a veces en Chichicastenango, Chinique y otras comunidades cercanas. En cambio, son colocados en uno de los nueve santuarios diferentes que pertenecen a cada linaje patrilineal, específicamente en una de las capillas conocidas como el *mebil,* o *ucux pwak*, "el corazón (centro) del metal (dinero o riqueza)". El *mebil* consiste en una caja de piedra situada en un lugar bajo, cerca de un resumidero, manantial o pequeño arroyo, y en una caja de madera colocada sobre la mesa que sirve como un altar familiar. La caja de piedra, vaciada cada vez que es iniciado un nuevo jefe de linaje o *chuchkajaw rech alaxic*, se vuelve a llenar lentamente con las cenizas de los fuegos de copal consumidos en todos los hogares de las familias de su linaje. Por otro lado, el mismo *chuchkajaw* va llenando poco a poco la caja de madera con tiestos, figurillas de cerámica y piedra, hojas de hachas, monedas antiguas extranjeras y piedrecillas con formas de animales, frutas y hortalizas. Cada uno de estos objetos fue encontrado por él casualmente al recorrer campos o caminos por las montañas. El *chuchkajaw* saca los objetos de la caja sólo una vez cada 260 días, en el día 7 Ix, y los deja sobre la mesa durante la noche. Al día siguiente les quema incienso, los alimenta con aguardiente y reza sobre ellos, pidiendo el bienestar económico para todos los miembros de su linaje.

C'oxol está estrechamente vinculado con *pwak* (metal o dinero) a través de toda la región quiché. Hoy, los *chuchkajawib* que viven cerca de Santa Cruz del Quiché visitan Utatlán, la antigua capital del reino, donde entran en el túnel artificial que está debajo de la ciudad, para encontrar a Saki C'oxol o Tzitzimit, quien puede proporcionarles dinero. Los días más propicios para una visita de este tipo son 8 Ix y 8 Ik del calendario de 260 días. Los shamanes penetran en el túnel, que se extiende hasta el centro de las ruinas, solamente después de quemar copal en la entrada y pedir permiso al Mundo, la deidad de la tierra, para entrar. Luego, de acuerdo con el chuchkajaw del pueblo cercano que efectuó el peregrinaje, uno entra hasta alcanzar la bifurcación del túnel, donde quema copal y enciende velas, pidiendo nuevamente permiso para entrar. Después uno toma el paso estrecho de la izquierda y se dirige hacia abajo, al corral, donde hay toda clase de animales de piedra en miniatura como cabras y venados, y prueba suerte apartando del grupo uno de estos animales. Si se tiene suerte aparece el cuidador

de estos animales, C'oxol o Tzitzimit, cubierto totalmente de plata, permite tomar la piedrecita y hasta da dinero. Si se lleva este regalo a casa y se le pone en una pequeña caja de madera, se multiplica hasta que uno se ve obligado a comprar cajas más y más grandes. Pero si uno no tiene suerte, en lugar de encontrar a C'oxol halla una garganta en la tierra, de más de 4 yardas; en ese momento uno se cae y es tragado por el Mundo.

Sol Tax (1947: 471) en sus notas sobre Chichicastenango, también registra visiones experimentadas en el túnel aludido. Según las mismas, un hombre de Santa Cruz del Quiché le había contado a uno de los informantes maxeños de Sol Tax que durante muchas noches Tecum, Quiché, C'oxol y otros "príncipes" de los viejos tiempos se le aparecieron en sueños y lo animaron a ir solo, de noche, a las ruinas y entrar en el túnel. Al fin entró con una antorcha de ocote y siguió adelante hasta el final del túnel donde encontró a los personajes de sus sueños, engalanados con miembros de la familia real y habló con ellos.

En San Cristóbal Totonicapán se dice que estos tres mismos encantos viven en la montaña Canchavox, donde reciben la visita de los hombres que los representan en el baile-drama *La Conquista*. En la primera visita, los bailarines queman copal y les piden permiso para interpretarlos. En la segunda visita, que tiene lugar 15 días antes de la danza, el intérprete de C'oxol quema incienso mientras los actores que han de representar al Rey Quiché y Tecún Umán respectivamente, bailan a su alrededor, proveyéndolo de pollo y aguardiente. En una tercera ocasión, 8 días antes del baile, ellos visitan la montaña llevando sus respectivas máscaras y trajes; nuevamente bailan, y el intérprete de C'oxol quema incienso (Bode 1961: 233).

Esos tres mismos encantos son invocados también antes del baile de *La Conquista* en los altares que hay en las cumbres de los cerros momostecos. En esta misma comunidad, algunos Chuchkajaw también se dirigen a ellos con las palabras iniciales de sus oraciones adivinatorias: "En el nombre del Dios Padre Tecún Umán y Rey Quiché Mundo y C'oxol Munda y Tzitzimit Munda y Príncipa Munda". Después proceden a pedir su auxilio para adivinar el futuro o interpretar el pasado a sus clientes.

La posición religiosa central de C'oxol en Momostenango es subrayada en el mito de origen de los rituales calendáricos de dicho municipio, llamado Ojer Tzij, en el cual C'oxol es el personaje principal (B. Tedlock 1978: 241-53). En el mito es llamado indistintamente Ajyuk' (pastor o guardabosque), Mam (una deidad calendárica), C'oxol, Tzimit o Tzitzimit. En el primer episodio, C'oxol asume su papel de Mam como el espíritu de Quilajá, la montaña sagrada del este, donde encuentra a un grupo de líderes momostecos a quienes les dice que están perdiendo algunos de sus guías por culpa de *coj* y *balam*, el león y el tigre, porque no tienen leyes apropiadas ni costumbres religiosas. El entonces literalmente los azota con el conocimiento de las costumbres apropiadas para *rawas rech tinamit*, "el altar del pueblo". Conforme se desarrolla la historia, tres de los cuatro Mam (Quej, E, Ik, los días que soportan el año) y uno de los dos *ajtz'ib*, "secretarios" (el día Tz'iquin) hablan, mientras los líderes políticos escuchan, aprendiendo las complejidades del calendario solar.

En el segundo episodio, varias mujeres y niños empiezan a desaparecer y un grupo de hombres sale a buscarlos. Como en el episodio anterior, estos hombres se

encuentran con el Ajyuk' o guardabosques, quien les dice que las mujeres están siendo devoradas por *coj* y *balam*, debido a que ellos no tienen la *rawas rech alaxic*, "el santuario del linaje". Otra vez el pequeño guardián los azota con su conocimiento.

Poco tiempo después, unos comerciantes quedan a merced del león y el tigre, y nuevamente el guardián vuelve a inculcar más costumbres.

En el último episodio de la historia, C'oxol es representado portando su hacha de piedra para golpear individuos momostecos por todas partes, a fin de que



Fig. 47 — El Tzitzimit con su chicote "de rayo".

puedan recibir conocimientos adivinatorios. Dichos conocimientos son transportados a través de la atmósfera por relámpagos, o *coyopa*, hasta ponerlos en contacto con el relámpago humano, llamado también *coyopa*, que corre por la sangre y los músculos de la gente que C'oxol ha despertado. Sólo la gente que nació en determinados días del calendario es golpeada por su pequeña hacha y esa gente es la que puede ser entrenada actualmente como adivinos, teniendo a Tzitzimit como una de las divinidades patronales.

Ahora podemos establecer que C'oxol no es solamente un guardabosque y dador de riquezas, sino también una deidad calendárica; además, como dador de rituales de socorro es un perfecto héroe cultural. De modo que ya podemos descartar no sólo los intentos de identificar a C'oxol como un animal, sino también los de Ximénez y Recinos de interpretarlo como un duende y como el *wiessen Unhold* de Schultze Jena. En dos versiones inglesas del Popol Vuh, una traducida por Goetz y Morley de la versión castellana de Recinos (1950) y la otra

vertida del quiché por Edmonson (1971), el nombre Saki C'oxol es interpretado como "espantajo" y "demonio blanco", respectivamente. Todas estas traducciones –culebra coral, blanco zopilote, quebrantahuesos, duende, *wiessen Unhold*, espantajo, demonio blanco– le dan a la deidad venerada en todas partes del altiplano un carácter negativo. Esta mala interpretación europea de C'oxol comenzó con los misioneros de la época colonial y ha continuado hasta el presente.

Recinos (1953: 199n), en cuya traducción el "duende" se convierte en piedra junto con los animales, empeora la cuestión sugiriendo que esta transformación "es símbolo de cambio de religión, el abandono del viejo culto de los animales por la adoración de los astros". Lo irónico aquí es que Saki C'oxol no solamente está asociado con lo celeste a través del relámpago y su papel del portador del año, sino que sus equivalentes aztecas, el Tzitzimitl o Tzitzimine, son específicamente deidades estelares, que descienden a la tierra durante eclipses de sol (Vaillant 1944:181; López Austin 1974: 135). Aún no he encontrado ninguna conexión directa entre C'oxol y las estrellas o los eclipses, pero en la figura de Mam, él llega con la noche, bajando a una de las cuatro montañas sagradas que rodean el pueblo de Momostenango, donde los miembros de la jerarquía tradicional religiosa y política del pueblo lo saludan con fuegos artificiales, incienso y oraciones. Si consideramos al C'oxol quiché –quien, como hemos visto, también es llamado Tzitzimit–, o al Tzitzimitl azteca parecería existir en ambos una cierta intolerancia a la luz directa del sol. En una versión moderna, y posiblemente también en el Popol Vuh, él se escondió en un árbol para librarse de ser petrificado en el primer amanecer y puede encontrársele en bosques y cuevas, de noche, especialmente durante el intervalo entre dos años solares y (en el caso azteca) durante los eclipses. El *coyopa* (o relámpago) que él trasmite con su hacha puede verse sólo de una manera vaga durante el día, pero ilumina grandes extensiones del cielo durante la noche. C'oxol quizá se mantenga alejado del sol, pero "el abandono del viejo culto" sugerido por Recinos, nunca ha ocurrido por cierto.

LA VISION QUE TIENE EL LADINO ACERCA DE SAKI C'OXOL

En su apariencia de deidad antropomorfa Saki C'oxol puede tener la estatura de un enano, pero tanto el uso del término "duende" como la sugerencia de que él pertenece a un culto pre-astral apuntan hacia una dirección errónea. Como ha demostrado Correa en su ensayo sobre significados culturales, el duende del folklore guatemalteco es un lascivo espíritu maligno: "el duende representa para la mujer lo que la Siguanaba para el hombre. Detrás de estas dos concepciones folklóricas asoma la figura del Maligno que se presenta actuando en la zona más perseguida de la religión católica, la pasión misma de la lujuria". Esta visión del ladino guatemalteco es totalmente opuesta a la visión indígena de C'oxol, a quien se le tiene como un defensor de los usos sexuales acostumbrados. De acuerdo con una historia recogida en Chichicastenango, un muchacho tenía amores con la esposa de su patrón. A las 4 de la mañana, cuando ella dejó la casa de su marido para ver al amante, varios "encantos" de dos pies de alto, con cabello dorado o rojo (como el C'oxol de *La Conquista*) la agarraron y golpearon con cadenas de oro hasta matarla (Tax 1947: 469).

Edmonson (1971: 181n), tratando de atribuirle al C'oxol quiché las características del duende ladino, cita algunas líneas del baile-drama *La Conquista*, afirmando que el "carácter (de C'oxol)" se evidencia en las palabras por las cuales él accede al papel de héroe (y agresor sexual) durante la guerra contra los españoles. Pero hay una discrepancia entre el texto de este drama, que fue compuesto para provecho de los españoles, y las interpretaciones que su audiencia y aun "los maestros" dan a los acontecimientos representados. Si empleamos el método de investigación de lo conocido a lo desconocido, debemos considerar estas interpretaciones, en vez de basar nuestros juicios solamente en los manuscritos del drama. Según entienden este drama, Francisco Javier García y Abraham Colop (maestros quichés que imprimieron el texto de *La Conquista*), no es una glorificación de la cristiandad y una denigración de la religión quiché, sino:

> *La Conquista, que a los indios de sangre pura nos hace recordar cuando las huestes españolas, no más fuertes, pero mejor armadas... no tuvieron más misión que destruir, para aumentar los dominios de su patria y los vasallos de su Rey... Y sin saberse desde cuando, anualmente se representa la conquista del Reino Quiché, como un merecido tributo a la resistencia y como una demostración del concepto cabal y elevado que tenían de la autonomía de su Nación (Bode 1961: 232. Traducción al inglés por la autora).*



Fig. 48 — El Rey Quiché y un español se enfrentan en el Baile de la Conquista representado en Joyabaj, El Quiché.

A la luz de esta clara exégesis indígena, podemos rechazar nociones sobre *La Conquista* tales como que "celebra la victoria de las armas españolas sobre los indios, pero hoy los descendientes de los indios representan el papel de conquistador o conquistado con el mismo entusiasmo, aparentemente inconscientes de la importancia que el tema tiene para ellos" (Kelsey y Osborne 1939: 108).

Por otra parte ya podemos responder a comentarios tales como, "por qué les gusta a los indios, es uno de esos misterios que el hombre blanco no podrá nunca penetrar" (Rodas, Rodas y Hawkins 1940: 83). A los indígenas les gusta *La Conquista* porque devuelve la vida al Rey Quiché, a Tecún Umán y a Saki C'oxol, quienes les recuerdan no sólo del arreglo con los españoles (Rey Quiché), sino también de la heroica resistencia militar del pasado (Tecún Umán) y de la resistencia religiosa que aún continúa (Saki C'oxol).

CONCLUSIONES

Como decíamos, ya estamos en capacidad de contestar algunas de las preguntas producto de nuestro examen anterior del texto del Popol Vuh. Primero, a pesar de que en fuentes etnográficas Saki C'oxol es asociado con animales, él no es uno de ellos, pero los cuida como indican Cortés y Larraz en el siglo XVIII y las narraciones modernas de pueblos tan separados entre sí como Momostenango y Chinique. No obstante, los golpes que el C'oxol momosteco propina con su hacha daría lugar a considerarlo como un *tionel* o "mordedor", como el león, el tigre, la víbora cascabel y el cantí, entre los cuales aparece incluido en el Popol Vuh, aunque no sea un *chicop* o "animal". La hoja de un hacha es *chi*, "boca"; los instrumentos cortantes o punzantes pueden interpretarse como "comiendo" las cosas que cortan o penetran, Así, el golpe benefactor del hacha de C'oxol, quien como ya dijimos es el dador del conocimiento ritual, pone fin a las mordeduras mortales del león y el tigre. En el fondo, es el Mundo o deidad de la tierra quien hace estas mordidas o demandas de comida. Los santuarios de la tierra son descritos como "las hambrientas bocas" del mundo, y se dice que si una persona falla en presentar ofrendas en estos altares, el Mundo se la comerá en lugar de los presentes.

Volviendo al área central quiché, recordaremos que en el túnel existente debajo de Utatlán, hay una boca gigantesca en la que pueden caer los que no tienen la suerte de encontrarse con Saki C'oxol. En esta misma región hay unos iconos de piedra, emplazados principalmente en santuarios al aire libre, que reciben el nombre de *camawil* (una moderna pronunciación de *cabawil*, donde la consonante labial ha cambiado de oclusiva a continuativa); cada una de estas piedras tiene un *chi* o boca a la que hay que alimentar con aguardiente y algunas veces con la sangre de un pollo, para que la gente no sea devorada por el Mundo. En un informe de Remesal (1966) respecto de una disputa eclesiástica del siglo XVIII sobre lo acertado de usar *chi* y *cabawil* como traducciones para Dios, queda claro que la palabra *chi* en esa época, al menos, servía como metónimo de *cabawil*. En el Popol Vuh, los que comparecen ante el *cabawil* son descritos colocando la sangre de los venados y los pájaros o depositando sangre extraída de sus propias

orejas o codos, en *puchi ri abah*, "en la boca de la piedra" (Ximénez 1973: 42-43). Esto, por supuesto, sucedió después que alumbró el sol. Cuando el pasaje que hemos considerado anteriormente dice, "Hoy no sería nuestro el día si los animales no hubieran sido petrificados por el sol", parecería significar que previamente estos animales se comían a la gente, en vez de aceptar simplemente sangre de sacrificios a través de sus bocas petrificadas. Así, el guardabosques del mito momosteco permitió al león y al tigre comerse a la gente hasta que ésta aceptó, por las mordeduras moderadas de su hacha de piedra y la iluminación correspondiente del relámpago, la costumbre de presentar ofrendas regularmente en los santuarios que son las bocas del Mundo.

Ni en la región central quiché ni en la occidental toma C'oxol la forma de un icono de piedra. Solamente en el oeste, donde el término *cabawil* o *camawil* ya no se conoce y donde los animales de piedra de la casa *(mebil)* no son alimentados directamente por sus bocas, asume los caracteres de mordedor o comedor. Más directo que la "mordida" de su hacha de piedra en Momostenango es lo que sucede cuando los participantes de *La Conquista* en San Cristóbal Totonicapán efectúan su segunda visita a Canchavox. Los que representan al Rey Quiché y a Tecún Umán proveen de pollo y aguardiente no a un Cabawil (no hay iconos en el santuario) sino al mismo C'oxol.

A pesar de que C'oxol no es de piedra, siempre está asociado con cierta clase de piedras. Según los informantes del área central quiché, él es el cuidador de todo un corral de animales de piedra en miniatura, y según el sacerdote-shamán de Chinique, el zapato de C'oxol quedó petrificado cuando lo perdió al esconderse en un árbol durante la primera salida del sol. Estos hechos apoyan la traducción de Edmonson, en la cual C'oxol se esconde en un árbol, y la mía en la que C'oxol está agarrando "lo que lo acompaña en los árboles"; es decir, controlando a los animales petrificados que él guarda actualmente en un corral. Los animales y el zapato de piedra son específicamente formaciones de hierro, de origen ígneo. De modo que no es difícil entender por qué a C'oxol también se le asocia con los metales, usando ropas de plata (en el túnel que está debajo de Utatlán), dando dinero, azotando a la gente con cadenas de oro; o por qué siendo un espíritu cakchiquel de la montaña se le relaciona especialmente con los volcanes. Pero no es simplemente que las piedras y los metales puedan tener su origen en el fuego, sino que también algunos de ellos pueden comenzarlo mediante la frotación. Que Brasseur estaba en la senda correcta con la etimología de C'oxol como *"frotteur de feu"* queda demostrado en el caso del C'oxol momosteco, quien lleva la luz (o el relámpago) a los cuerpos de los adivinos por medio de su hacha de piedra. La asociación entre C'oxol y el fuego en la forma particular del relámpago es muy antigua, como lo demuestra la entrada del diccionario de Basseta que lo describe como moviéndose igual que el relámpago.

El aspecto llameante de C'oxol alcanza su máxima expresión en su aspecto solar. El puede huir de la luz solar directa, como se dijo anteriormente, pero en el Ojer Tzij momosteco, citado anteriormente, se lo identifica con Mam, la deidad (o deidades) que trae cada nuevo año solar y le da su carácter particular. Aquí nuevamente puede haber una antigua asociación, como lo indica el hecho de que los diccionarios de Vico y Guzmán listan *caki c'oxol mama* como el nombre

completo de C'oxol.

Ahora estamos preparados para una lectura final del pasaje del Popol Vuh que motivó este estudio. A la luz de la información etnohistórica y etnográfica analizada, las palabras *saki c'oxol* deberían considerarse como un nombre propio, a pesar de que su etimología pudiera ser "blanco frotador del fuego". Ciertamente no deberían traducirse con términos negativos tales como culebra de coral, zopilote blanco, quebrantahuesos, espantajo, demonio blanco, *wiessen Unhold* o duende, pues son términos que contradicen la complejidad, importancia y significación de Saki C'oxol. La inclusión de esta deidad en la lista de "animales mordedores" debió ser, como ya he dicho, un error de escritura. A pesar de que C'oxol ciertamente puede ser visto como "el que muerde", no es un animal, es en cambio el guardián sin haberse convertido en piedra junto con ellos. En consecuencia yo sugiero la siguiente traducción:

> *Y luego Tojil, Awilix y Jakawitz fueron repentinamente convertidos en piedra, junto con (los que ahora son) los iconos del león, el tigre, la serpiente de cascabel y el cantí. Saki C'oxol sólo tomó (los iconos) que (ahora) lo acompañan en los bosques. Cuando el sol, la luna y las estrellas aparecieron, todo se convirtió en piedra, en todas partes. Hoy nosotros no estaríamos de pie por causa de los animales mordedores –el león, el tigre, la serpiente de cascabel, el cantí– hoy no sería nuestro día si los animales originales no hubieran sido transformados en piedra (en lugar de continuar comiéndonos).*

El mensaje implícito en este pasaje, en el contexto más amplio de los ritos que fueron instituidos después del amanecer, es paralelo con el del Ojer Tzij momosteco: en ambos casos, antes de que los seres humanos recibieran la iluminación –en un caso el amanecer y en el otro el relámpago– ellos estaban en peligro de ser derribados y devorados por oscuras fuerzas terrenales, pero ahora tienen una manera de evitarlo haciendo ofrendas. Estas ofrendas son tan necesarias hoy como lo eran cuando Saki C'oxol se hizo cargo de los animales por vez primera. El todavía vive en los bosques, las cuevas y en las noches del mundo posterior al primer amanecer. Aún sigue alumbrando la oscuridad terrenal con el relámpago –que es visto muy cerca del horizonte de la tierra– con brillo de metal, chispas de pedernales y fuego de volcanes. El baile de *La Conquista* nos enseña cómo el cristianismo no ha tocado su mundo. C'oxol permanece hoy como un símbolo de la resistencia quiché a la conquista espiritual.

INDIGENISMO

EL WAJXAKIB BATZ Y EL PALO DE PITO EN EL POPOL VUH: EL ACTO DE QUEMAR, UNA CEREMONIA DE LOS QUICHES MOMOSTECOS

Por Mardoqueo Joel Ajxup Itzep

Nuestra cultura se manifiesta, de manera especial, en uno de sus aspectos más complejos como es el religioso, dado que se presentan varias divinidades, en todo el esplendor de sus costumbres, como son sus Santos, el Dueño de los Cerros, Dios Mundo y el Dios Supremo. Los tres primeros están en la jurisdicción del propio mundo y el último es Dios mismo, omnisapiente y omnipotente.

Por ser compleja la práctica de esta ceremonia religiosa debido a los elementos abstractos, por la incapacidad para percibir su naturaleza y por vivir lejos de la población de Quemadores, no se puede precisar cuántos altares existen en cada cerro; tal vez haya centenares, entre grandes y pequeños, tomando en cuenta que cada familia tiene un altar en su terreno. Existe confusión en cuanto a calificar como brujos a la totalidad de personas que ejercen la profesión. Este autor juntamente con otros encuentra diferencia entre brujos buenos y brujos malos. A los primeros se les denomina *Ajk'ij* (de *Aj*, partícula posesiva de profesión y *K'ij*, sol). Gustavo Correa (1955: 79) dice que "esta persona es el Sacerdote del Sol, que entre los mayas se les designaba Astrólogos". [1] Pero el significado actual ha cambiado notablemente, porque si bien es cierto que *K'ij* significa Sol, también significa Día; tal es el *Ajk'ij*, sacerdote que reza todos los días, desde la mañana hasta el anochecer, conoce y sabe qué día es bueno o malo para pedir lo necesario para su familia o por encargo de otra familia. El *Ajk'ij* es pues, el conocedor del día, porque tiene el don de la sabiduría, sabe lo que acontece en el día; de aquí la importancia en llamarlo EL SACERDOTE DEL DIA.

Ajits, viene de la partícula posesiva *Aj* que denota profesión u oficio, la terminación *its*, significa mal, e *Itsel* es malo, maldad; esto es SACERDOTE DEL MAL. Por esta razón, en castellano se le ha dado el calificativo de brujo, pero no porque sea una persona mala por su propia naturaleza, como lo creen en algunas

1. El espíritu del mal en Guatemala, Pág. 79.



Fig. 49 — Cruces y piedras sagradas de un altar quiché de hoy en Chiché, El Quiché.

regiones de Guatemala, sino por su propia actividad o trabajo de hechicería, de hacer el trabajo malo cuando se lo piden o cuando la necesidad obliga a realizarlo.

El *Chuchkajaw* tiene otra particularidad que consiste en ser complicado en su actividad, por lo que la población tergiversa su función, calificándolo también como "brujo". Desglosemos el término *Chuchkajaw*: *chuch*, guía y *kajaw*, Señor, dueño, o sea "Señor que guía los pasos de la ceremonia del 8 bats", "Persona que lleva paso a paso la Ceremonia", "Intermediario entre el hombre y la Divinidad" (Goubaud, 1935). El trabajo del Chuchkajaw es benéfico, porque "tiene como función la de excitar la compasión del Dios Mundo para suplicar por necesidades de la familia". (Correa 1955: 79).

Decía anteriormente que la actividad del Chuchkajaw es complicada; para comprender mejor esta afirmación recurrimos al siguiente ejemplo:

> *El comerciante desafortunado no se explica cuáles son las causas de que su negocio ande mal (que no por mala administración), y dice: Yo trabajo día y noche y en vez de mejorar mi capital, está por los suelos. No se da cuenta que el proceso de producción, el alto costo de la vida, los productos de primera necesidad que han alcanzado el triple de su precio en el mercado interno y además la violencia prevaleciente, son factores externos que inciden directamente en la economía del comerciante momosteco.*

Como no es capaz de explicarse estos factores, el comerciante consulta a un Chuchkajaw y en la adivinación resulta que hay personas interesadas en causarle

daños a su negocio. Para ganar la confianza del comerciante, el Chuchkajaw le dice que lo están brujeando, de manera que realizan un acuerdo mutuo, mediante el cual el Chuchkajaw va a trabajarle un buen tiempo al recurrente hasta que el negocio se estabilice. Aquí la función consiste en invocar la compasión del Dios Mundo para que altere el sistema imperante. El propósito es cambiar la situación en que vive el comerciante, pero cuando el Chuchkajaw no logra alterar el orden del trabajo realizado por el Ajits, practica un contraataque, es decir, devolviendo el mismo trabajo efectuado por el brujo. Como vemos, nos encontramos con un Chuchkajaw que actúa también como Ajk'ij y Ajits, no sólo como adivino, sino como brujo, en última instancia. En el sentido económico-social, el adivino no puede cambiar el sistema económico imperante, porque los medios de producción (capital, tierra y otros) están en pocas manos. El adivino tiene que aliarse para lograr su objetivo y convertir al comerciante en explotador.

Veamos otro ejemplo:

> *Un hombre se enferma y no sabe de qué proviene su mal. Sospecha que alguno está actuando en su contra y acude al Chuchkajaw, que en su adiviniación determina la causa, la persona enemiga y el poder del mal. Este último le dice que la enfermedad se puede curar haciendo la costumbre de quemar. Al hacerlo se está cotrarrestando el poder del mal frente al bien en lo que denomina un poder no comprobado* (Falla, 1978).

Existen otras personas de menor jerarquía que coadyuban a realizar la ceremonia como los ESPONCEROS, encargados de guiar a las personas a llevar a cabalidad el acto; los CANTORES, encargados de cantar oraciones en lengua quiché y latín: la responsabilidad que tienen ante el Dios Mundo los obliga a ofrecer el acto de quemar, por lo que es indispensable su presencia en los cerros; y por último, la gente común que llega de distintos lugares de la república entre hombres, mujeres y niños. Hay que notar que el oficio de Chuchkajaw, Esponcero y Cantor lo desempeña preferentemente el hombre.

La fe en dicha ceremonia es de gran importancia. Dicha fe trasciende al ámbito internacional. Una vez, por ejemplo, encontramos a un norteamericano recibiendo el Santo Oficio de la Costumbre; su petición consistía en buscar la fertilidad de sus cosechas en el área de Yucatán y su lugar de origen. Su devoción lo hace volver cada año[2]. a quemar ofrendas al Dios Mundo.

CONTROVERSIA

El descubrimiento de América produjo un traslape de culturas de España e Indias Occidentales. El mayor traslape es la aculturación de las prácticas religiosas ceremoniales. La astrología ha perdido la importancia que tenía entre los mayas y maya-quichés. Hoy sólo nos llega una parte de estas prácticas como la simple adivinación de distinguir el día bueno y el día malo.

2. El año aquí mencionado, de 260 días, corresponde al calendario quiché.

El celo cristiano trató de eliminar esta agotada ceremonia religiosa calificándola de paganismo; veamos como nos narra Fuentes y Guzmán (1933.T3: 48) este propósito:

> *"Y la enseñanza de los ministros eclesiásticos que arrancaron de ellos las brujerías e idolatría y el mal hábito y estilo de quemar copal".*

Por otra parte, la Iglesia Católica, en su afán de abolir esta práctica religiosa, celebra de 4 a 5 misas el día *8 bats*, a fin de evitar la presencia del quiché momosteco en los cerros principales.

Una vez, en la tarde del día 8 Bats, un cura visitó el cerro Pasabal, encontrándose con el Ajk'ij a quien increpó de este modo: ¿Por qué lo hace? ¿Acaso no cree en Jesucristo? Además lo que están haciendo es pagano. A lo que el Ajk'ij respondió: "Creemos en Dios (Dios Mundo)... lo que pasa es que nosotros usamos medios diferentes para llegar a Dios". El sacerdote insistió en que es paganismo y pecado quemar, pero el Ajk'ij volvió a responder: "no es pecado, nuestra religión, 8 Bats, es más sagrada, porque nos abstenemos durante varios días de tocar mujer y lo hacemos para estar limpios ante Dios". [3] Cuando el sacerdote ya se había marchado el Ajk'ij comentó irónicamente: "tal vez el padre, antes de oficiar la misa, haya tocado mujer".

El quiché momosteco cuando se dirige a Dios, piensa que Dios Mundo es el primero en conocer, juzgar y tomar decisión, por lo cual los rezadores deben presentarle ofrendas para que éste interceda ante el Dios Supremo. El quiché momosteco entrega personalmente las ofrendas, pero las veces que no lo hace, pide la ayuda de un rezador profesional (el Chuchkajaw) quien quema candelitas de cebo, pom e incienso y también ofrece flores de su propiedad; otros queman azúcar y aguardiente cuyo significado veremos más adelante.

Se implora a Dios Mundo por la circunstancia inmediata en que se encuentra la familia; de esa manera, el quiché momosteco en todo tiempo se ha visto en la necesidad de crear formas de olvidar un pasado histórico, al crear nuevas formas de costumbre ante el sistema. Las formas creadas reflejan su *modus vivendi*. Al hacer un corte a su religión, encontramos cicatrices de su pasado, heridas por cicatrizar, indudablemente por haberlas superado y otras que están por nacer. Se verá obligado a crear nuevas formas de vida si es que quiere mantener su cultura tradicional.

En una religión compleja no es fácil encontrar el camino adecuado para analizar el procedimiento humano. Su ceremonia la hacen según su religiosidad, necesidad y sentimiento, pero cuando es algo de mayor importancia consultan al especialista (Chuchkajaw, Esponcero o Cantor) que tiene el poder de hacer el bien. Cualquiera de ellos tiene mayor conocimiento sobre la forma más profunda de practicar los ritos y por medio de estos personajes es concedida la petición del hombre natural. Cuando el Ajk'ij lleva a cabo los ritos de la ceremonia sacrifica todo, días, horas y minutos para dedicarlo a Dios Mundo, quemándole pom e incienso.

La ceremonia se realiza en los montes y cerros que son los lugares habitados

3. No especifica cuántos días son de abstención, pero podemos suponer que los varios días sean de un mes (20 días quichés).

por Dios Mundo, por lo que existe una relación personal. Tenemos los cerros Chu-Paclón (encima del cerro encorbado) a unos 400 Mts. por el lado este del pueblo; Pa-sabal (en el asador) a 2 Kms. por el lado noroeste y Chu-nima-sabal (encima del asador grande) a 4 Kms. por el lado noreste. Existen otros cerros tales como Pipil Abaj, Quilajá, Pasaco'b y el Tamanco, que son los mayores quemaderos, donde los personajes políticos acuden a pedir puestos como la presidencia, ministerios, diputaciones y otros puestos públicos. Para llegar a estos lugares el peticionario tiene que pasar por varios peligros, y según su valentía se le concede el ruego.

DIOS MUNDO

Dios Mundo está representado por los montes, valles, ríos y en general toda superficie de tierras y agua. Según creen los quichés momostecos, estos elementos tienen dueño al que hay que tributar y adorar, por ser una divinidad superior al hombre mismo. El dueño de los cerros es poseedor de toda riqueza que se esconde en su seno (tierra, agua, madera, animales y otros) y por eso es necesario ofrendarle con velas, pom e incienso y comunicarse con él por medio de oraciones. El da todo lo que el hombre posee.

El dueño de todo es DIOS MUNDO y su presencia omnipresente debe invocarse en la oquedad del altar, para pedirle lo que se necesita. En los altares no hay imágenes de santos, ni personificaciones; sólo se adora y reza. Miles de quichés momostecos (entre 10 y 15 mil) concurren a esta fiesta en honor al Mundo. Por lo general vienen de distintos lugares de la república, especialmente comerciantes, tanto originarios como extraños, que tienen gran devoción a la deidad del Santo Mundo.

La costumbre del comerciante consiste en pagar a un Ajk'ij, con el cual realiza un contrato, renovable, por un lapso de tiempo determinado, siempre y cuando el trabajo haya sido efectivo. Recordemos que la mayor parte de los comerciantes residen en la capital donde la competencia es mayor, por lo que necesitan la ayuda del Dios Mundo para tener mejores ganancias que sus competidores. Su costumbre de quemar debe ser fiel en todo tiempo; de no serlo podría castigársele con la muerte de alguno de sus miembros o quedarse en la pobreza y esto implicaría el retorno a su lugar de origen (Momostenango). Existe la creencia de que el comerciante fracasado es aquel que no cumplió fielmente con su costumbre. [4]

DIAS DEL 8 BATS

La fiesta ceremonial del *8 bats* empieza el día *6 Toj* que los quichés asocian con una deuda pendiente. Por tal motivo el material es denominado *Toj-bal k'asaj* y dedicado al quemadero *wajch'ob* (dos grupos), ubicado en el cerro Paclón; es un día, como su nombre lo indica, para pagar deuda. Aquel individuo que tenga

4. Creencia del comerciante que atribuye la causa a la falta de protección del Dios Mundo; es más que todo una desobediencia del Costumbrista.

deuda alguna con persona o con Dios Mundo, debe cancelarla en este día por ser el más indicado para solventarla. La deuda consiste, por ejemplo, en que el quiché momosteco no ha cumplido fielmente la costumbre de quemar pom e incienso y ofrecer velas al Dios Mundo, prometiendo servirle con devoción.

El día *7 Ts'i* es dedicado al quemadero *Ujailpaclón* (agua del cerro Paclón) que se halla en las faldas del cerro Paclón. Se queman ofrendas en el hogar y se deja todo listo para el gran día.

El día 8 Bats, es llamado *Unimak'ij Mundo* (la fiesta del Mundo) en honor al Dios Mundo, deidad de los montes, cerros y ríos. El *8 Bats* "primer día del año" o "recibimiento del año" según el calendario quiché, lo celebran en el cerro Pasabal desde las cero horas hasta las 12 pasado meridiano. En este día el rezador se ve obligado a estar en los diferentes cerros en vista de que cada quemadero tiene una especialidad, pero la petición se debe hacer únicamente en el quemadero *Wajch'ob*; hacerlo en otro resultaría ineficaz.

Los etnólogos que han realizado una descripción del *8 Bats* no han acertado con el verdadero significado. En este análisis tomaré los criterios de algunos autores que han hecho estudios del mismo.

Los que afirman que *bats* es "hilo" (Ximénez 1720; García Elgueta 1897; Rodríguez Rouanet 1967) están equivocados por cuanto el vocablo hilo en quiché es *bets*. Antiguamente la palabra *bats* significaba "mono" (Goubaud 1935; Recinos 1953). El Libro Sagrado de los quichés, el Popol Vuh, (Recinos 1953: 135-136) narra cómo Junbatz y Junchowen son convertidos en monos por arte de magia, por sus hermanos menores, Junajpú e Ixbalanqué:

> *"Está bien, contestaron, tirando la punta de sus ceñidores pero al instante se convirtieron éstos en colas y ellos tomaron la apariencia de monos."*

Notemos que Junbatz es 1 Mono y Junchowen es también 1 Mono en lengua maya, como hace ver Recinos. En tal sentido no tiene ninguna relevancia para el significado etimológico, porque a los dos les pusieron nombres comunes coincidiendo con el nombre del animal; no implica que tuvieron que convertirse en tal especie por el hecho de tener el mismo nombre. Posiblemente el mono era su nagual, pues era costumbre entre los quichés que cada individuo tuviera su nagual. Además, el mono pudo haber sido personificado entre los quichés porque su nombre estaba incluido en el panteón. Hoy el *bats* es tan sólo un día del mes en el calendario quiché. El *bats*, como lo interpreta el quiché momosteco, es "La fiesta en honor al Santo Mundo", cuyo significado, a mi juicio, debe prevalecer dentro del campo antropológico.

El Día *9 Eé*, es el último día de la ceremonia. La misma se realiza en el quemadero Chu-nima-sabal (sobre el asador grande) a 4 Kms. por el lado noreste de la población, donde se hacen los últimos ruegos al Dios Mundo antes de que entre la noche. Como vemos, la ceremonia consiste de cuatro días, dos dedicados al año viejo y dos al año nuevo. He dejado de último el quemadero denominado

Comun nantat, [5] ubicado frente a la iglesia católica y que antes estaba dentro del templo. Después de una tenaz resistencia de los costumbristas, los sacerdotes lograron sacarlo a donde se encuentra actualmente. Lo especial de este altar consiste en que el acto ceremonial puede efectuarse en cualquier momento y día de la celebración porque no tiene un día asignado.

ELEMENTOS MATERIALES DE LA CEREMONIA

Copal. El copal procede de la aldea Xequemeyá, del municipio de Momostenango, pero también se importa de los municipios de Cuilco y Malacatancito, en Huehuetenango. Se hace de resina seca, de forma circular alcanzando el tamaño de una moneda de diez centavos; su color varía entre negro, café y negruzco. El cartucho que sirve para envolverlo es de corteza de banano, llamado sibaque por algunos autores; este cartucho tiene entre 16 y 20 pares de pom [6] , que se obtiene por 2 centavos. También se le llama *Cach*, nombre usado entre el vulgo. Se deposita y quema por pares en la oquedad de los altares, intercalando oraciones.

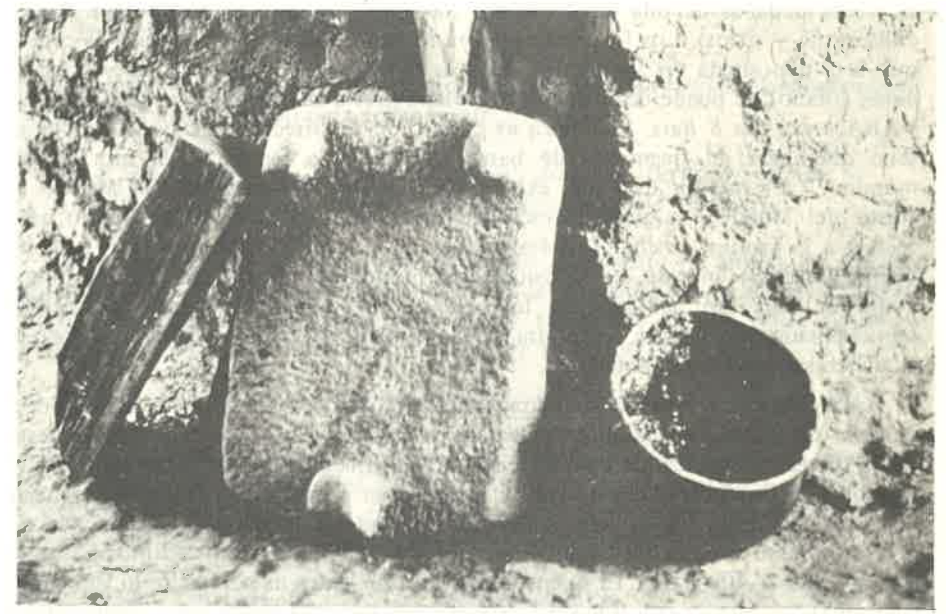


Fig. 50 — Piedra de moler y olla para hacer el incienso "pom ché".

---

5. Este altar es denominado así por considerar que los antepasados —padre y madre— realizaron sus actos de quemar en la propia iglesia y es en su honor que se le ha aplicado este nombre.

6. El *pom* es nombre maya; los yucatecos lo utilizaban en la ceremonia del *Hetsmek*. Al arder despide un humo espeso, negro y fragante. Se extrae de la resina del árbol de copal.

Candelas e incienso. Terminado el copal, da paso a la quema de candelitas de sebo o parafina que valen 12 y 15 centavos la docena, respectivamente, y proceden del municipio de San Cristóbal Totonicapán. Algunos quemadores prefieren las candelas hechas en el centro de la población de Momostenango, aun cuando su precio es más bajo y su calidad inferior a las de San Cristóbal.

Azúcar y aguardiente. Cuando el rezador busca algo especial, quema azúcar o aguardiente. La persona que solicita dinero quema azúcar en la oquedad del altar; por ser un elemento dulce y agradable a la deidad podrá causarle el favor que implora. El alcoholismo es producto del mal deseado por otra persona, por lo que el Ajk'ij recomienda quemar aguardiente en el día *9 E'é* para que el interesado se quite el vicio.

Quiero advertir que no se sacrifica ningún animal. Dicha costumbre, al parecer sí la realizaban en otro tiempo; sin embargo, el sacrificio de animales sólo prevalece en algunas otras regiones del altiplano de Guatemala (Ordóñez 1962: 48).

Fragmentos de cerámica y ceniza. La gente realiza el acto de quemar, en su hogar, el día *7 Ts'i'*. Esto se lleva a cabo en un apartado de la casa, utilizando para el efecto pedazos de olla cuya utilidad ha sido familiar (cocido de maíz, frijol, chilacayote y otros). Los fragmentos de barro han de servir para trasladar la ceniza que será depositada en los altares. Este acto lo realiza la persona que recibe el *patán* (oficio); se puede decir que es una etapa previa al recibimiento de la SANTA VARA en el día *8 Bats*. La ceniza es el acto en sí, ofrecido al Dios Mundo en el seno del hogar; el fragmento de barro representa la familia en la morada del mundo. [7] El rezador dice que es el *Ulak'il Mundo* (la escudilla del Mundo, o trasto del Mundo), es pues la escudilla que utiliza el Señor Dios Mundo para recibir a la familia quiché. Los fragmentos de cerámica utilizados en el acto de quemar (ceniza) en casa se depositan en el nicho del altar el día *8 Bats*. Es así como se han ido acumulando los pedazos de barro, formando montículos semicirculares que alcanza una altura de 4 metros de alto por 7 de ancho, donde el Chuchkajaw entrega la Santa Vara.

Santa Vara. La vara ha sido preparada el día antes, es decir le han dado el carácter de oficio para adquirir el nombre de Santa. La Santa Vara está compuesta de 84 pares de semillas de Palo de Pito para el principiante, como también para el Cantor y el Esponcero. A esta vara la denominan *rachac patan* (vara para trabajar el oficio de quemar) y es utilizada en los quemaderos menores o mesa menor. Se le destina para asuntos personales o de índole familiar; para otros asuntos se usa la vara de 250 y 400 pares. El quemadero *wajch'op* antes mencionado, lo ven como una mesa intermedia con una cruz, por lo que sólo el Chuchk'ajaw quema en su oquedad. Se utiliza una vara de 250 pares y le sigue el quemadero de la mesa mayor o mesa entera con una vara de 400 pares de semillas; ambas se usan para cuestiones grandes y de suma importancia. La persona utiliza estas tres varas cuando llega el momento de necesidad familiar o asuntos de gran importancia ajenos a la familia, en una mesa o en el suelo de la casa. Echa suerte y según la

7. La morada aquí mencionada es indudable que se refiere a los altares formados de barro, teja y ladrillos.

posición del granito éste le indicará lo bueno o lo malo. La persona es capaz de interpretar la posición de los granos con la ayuda del Dios Mundo. Con las semillas de Palo de Pito se echa suerte para predecir e interpretar el pasado, presente y futuro. Para tener todas estas cualidades el principiante y el Chuchk'ajaw deben quemar 18 veces en el año, esto como una limpieza exterior de la vara *(c'achajic rik')* con el propósito de que no tenga algo inmundo.

La cualidad de la vara es tan inherente al hombre como para Dios Mundo, por lo que no puede trasmitirse a los hijos como legado o donación. Los familiares del causante están obligados a devolver la Santa Vara al Mundo, en el mismo altar donde se recibió el *patán*. Cuando la familia pasa por momentos dificilísimos consultan al Ajk'ij quien dará una respuesta afirmativa o negativa del problema planteado. Los granitos, como vemos, han tenido mucha importancia en todo tiempo, no sólo en la actualidad. El Palo de Pito sirvió en el segundo intento de la formación del hombre, en la mitología que narra las antiguas historias quichés (Recinos 1953: 93):

> *"Echad suerte con nuestros granos de maíz y de tzité. Hágase así y se sabrá y resultará si labraremos o tallaremos su boca y sus ojos en madera."*

La madera que utilizaron fue la de Palo de Pito *(Erythrina Corallodendron)* cuya semilla había servido para echar suerte. [8]

> *"A continuación vino la adivinación, la echada de suerte con el maíz y el tzité. Suerte criatura, les dijeron entonces una vieja y un viejo."*

La vieja y el viejo son el Ak'ij (Chuchk'ajaw, Esponcero y Cantor), los adivinos del presente que utilizan la semilla del árbol de pito para ver la suerte. Entre los quichés antiguos se les denominaba *Ajtzité* (su oficio era de echar suerte, y también utilizaban la semilla del árbol de pito). (Recinos 1953: 93-94):

> *"Y este viejo era el de las suertes del tzité, el llamado Xpiyacoc, y la vieja era la adivina, la formadora, que se llamaba Chirican Ixmucané. Y comenzando la adivinación, dijeron así: ¡Juntos, acoplaos! Hablad, que os oigamos, decid, aclarad si conviene que se junte la madera y que sea labrada por el Creador y el Formador y si este (hombre de madera) es el que nos ha de sustentar y alimentar cuando aclare, cuando amanezca.*
> *Tú maíz, tú tzité, tú suerte, tú criatura: uníos, ayuntaós, les dijeron al maíz, al tzité, a la suerte, a la criatura. ¡Ven a sacrificar aquí, Corazón del Cielo, no castiguéis a Tepeu y Gucumatz!*
> *Entonces hablaron y dijeron la verdad: -Buenos saldrán vuestros muñecos hechos de madera; hablarán y conversarán sobre la faz de la tierra."*

8. Las semillas de color rojo vivo tienen la forma del frijol; están dentro de una vaina que contiene entre 8 y 12 unidades de tsité.

La concepción de este tipo de hombre en el Popol Vuh es que fue hecho de Palo de Pito. Esta idea existe en el quiché momosteco, sin que tenga conocimiento del libro de sus antepasados, pues la misma pasó de generación en generación. La esencia del hombre, especialmente la del Ajk'ij está hecha del árbol de pito, de ahí resulta que tiene la misma naturaleza de las semillas. En virtud de poder comunicarse árbol y semilla, [9] es decir árbol-hombre y semilla, ambos pueden interpretar lo que acontece en el día y saber el destino del hombre quiché.

ACTO DE QUEMAR Y ORAR

Muchas personas indican que los rezadores actúan o se comportan de una manera monótona, pero la verdad es que existen leyes para la costumbre de quemar. Cuando realizan el acto fuera de su jurisdicción, deben solicitar permiso en el altar *Wajch'ob* y especificar la causa que los induce a salir fuera de su jurisdicción designada, inclusive fuera de Momostenango.



Figura 51
Chimanes-sacerdotes preparándose a quemar pom a Dios Mundo.

El Ajk'ij quema en la oquedad de los altares, consumiendo el tiempo necesario; reza y reza incansablemente sus oraciones. Le dice a Dios Mundo los detalles más urgentes de su vida familiar o de la persona para la cual está realizando el acto. Notemos como invoca a la divinidad por medio de rezos.

9. Por ser de la misma naturaleza, ellos la denominan *nu mich* ("mi seña"), es decir que las semillas hablan a través del cuerpo del ajk'ij, y es entonces cuando se comunican árbol-hombre y semilla.

Por negocio:

¡Ay Dios! ... te pido para mi vida (como comerciante), para mi suerte, para mi plata, mis billetes de quetzal, de cinco, de diez y de veinte... Gracias por todo...
¡Ay Dios! te pido que no se embarranque la camioneta, que no choque, que no halle derrumbe en el camino, por esto te vengo a dar mi patán, *para esto sirve mi presente (candelitas, pom e incienso)... ante Dios, ante el mundo y ante mis padres... abuelos... tatarabuelos, gracias por encontrarnos bien."*

Aquí vemos la importancia de quemar en conexión con el factor económico familiar, aun en algunos casos fuera de la jurisdicción de Momostenango. En el municipio de Nahualá, del departamento de Sololá, las personas que tallan piedras de moler tienen la costumbre de ofrecer presentes al Dios Mundo en el día *I'x*. Felipe Saquic (1974: 184-185) nos dice al respecto:

"Su costumbre la realizan en el transcurso del día estando en el cerro la comitiva (padre, madre, hijo(a) y el ajk'ij); el ajk'ij invoca al espíritu de los cerros (dios mundo) para que se acerque a recibir el sagrado presente que le han preparado en agradecimiento por el trabajo realizado durante el año (260 días). Pero hay quienes se olvidan de ofrecer la costumbre, lo cual repercute en su trabajo, se les quiebra la mano de piedra o la piedra misma; cuando suceden estos casos procuran ponerse al día con el Mundo, por ser quien lo da todo (trabajo, animales, ropa y otros).

Por un presente:

"Ante Dios... vengo a ofrecerte... ante el mundo, mi presente, Presidente Mundo, vengo a ofrecer ante mis padres... ¡Ay Dios!... te vengo a dar un obsequio y te pido un favor Presidente Mundo, Mundo... Mundo, Presidente Mundo te vengo a ofrecer mi copal e incienso, ante ti y mis padres... te pido por mi vida... Santo Mundo dame valor y más valor, divino santo, discúlpame, perdóname... no estoy libre, líbrame y por ello te vengo a dar mi obsequio por tu día 7 Ts'i', 8 Bats, 9 Eé es buen camino para que me des billetes verdes, rojos, morados... por mi trabajo Presidente Mundo te vengo a dar con mi cariño y mi voluntad."

La oración citada tiene una particularidad, en el sentido de que el rezador le da una jerarquía al Dios Mundo, un poder supremo; es el Presidente de una nación, y el Ajk'ij sólo recibe órdenes del Presidente, como vimos en la oración anterior.

Cuando Junajpú y Xbalanqué fueron invitados por los señores de Xibalbá a jugar la pelota, la intención fue darles muerte, tal como lo hicieron con sus padres. Junajpú y Xbalanqué sabían tal propósito y dejaron una señal de suerte ante la abuela. Dijeron:

"Cada uno de nosotros sembraremos una caña, en medio de nuestra

casa: si se secasen, esa será la señal de nuestra muerte, pero si retoñan, diréis ¡están vivos!. Antes de irse, sembró una caña Hunahpú y otra Ixbalanqué; las sembraron en la casa y no en el campo, ni tampoco en tierra húmeda, sino en tierra seca, en medio de su casa las dejaron sembradas." (Recinos 153: 147).

Esto fue lo que hicieron Junajpú y Xbalanqué cuando estaban en Xibalbá afrontando el peligro:

"mientras tanto la abuela lloraba y se lamentaba frente a las cañas que ellos habían dejado sembradas
... las cañas retoñaron, luego se secaron cuando Hunahpú e Ixbalanqué los quemaron en la hoguera; después retoñaron otra vez. Entonces la abuela encendió el fuego y quemó copal ante las cañas" *(Recinos 1953: 171-172).*

De aquí la importancia de quemar en todo tiempo. Podemos interpretar que el buen deseo de la Abuela era invocar a una deidad cualquiera prescindiendo del Dios Mundo de hoy; el fuego pudiera haber representado el corazón de la tierra y el copal una ofrenda al mismo Creador del hombre.

Oración general:

"Discúlpame... ¡ay Dios! Quiero pedirte perdón, Dios, ¡ay Dios! ¡ay Padre santo, Padre eterno! es mi costumbre la que vengo a hacer, bastante error he cometido: bastantes errores he cometido a las ánimas, ante los muertos grandes y pequeños, los que han muerto en la costa. A Dios como los que están en el cielo, a mis amigos que vienen arriba y abajo, ante el mundo y ante el cielo, te los recomiendo.

La confesión del rezador ante el altar es muy importante; es un acto ilícito en virtud de que existe culpabilidad por haber ofendido a las ánimas, como leímos en la oración anterior. La confesión está dirigida, primero a los seres de la tierra y luego a los seres celestiales.

DIAS CALENDARICOS

La importancia del día es esencial para el quemador pues, no se trata solamente del día de 24 horas sino de un día que influye en la vida espiritual y material del individuo. Anotemos lo que dice Goubaud (1935): "En el concepto del quiché momosteco (indígena), el día no es una simple división natural del tiempo, es la personificación de una divinidad". El día tiene su número y su nombre: a cada nombre corresponde un día determinado, por ejemplo: *1 Imox, 2 Ik', 3 Acubal,* que suponen un señor que gobierna en cada día. Hay que tomar en cuenta que, para el quiché, no todos los días son buenos para pedir a Dios Mundo; existe una dualidad en el día bueno o malo para los seres de la tierra. Ilustremos la dualidad del día *Noj*: el *1 Noj*, es un día bueno para ir a pedir la mano de la muchacha; en

cambio el día *8 Noj* del mes siguiente es malo para el pedimento. Por esta razón es indispensable la presencia del Ajk'ij (adivino) que puede interpretar y esclarecer lo profundo del día. A nuestra vista resalta la función principal del adivino (Ajk'ij) como mediador entre la persona y la divinidad del día.

Ahora bien, hay una regla común para el significado del día, pero advierto que varía, como anotamos anteriormente en relación al numeral correspondiente. Veamos que se puede pedir en cada uno de los días del mes:

BATS: Fiesta en honor al Mundo. La persona ofrenda copal, velas e incienso; este día se pide lo que la familia necesita urgentemente.

Eé: Día bueno para caminar en cualquier lugar; si hubiera peligro, Dios Mundo protege. También es día bueno para pedir el bienestar físico.

AJ: Día bueno para pedir la protección de los niños tiernos; en este día el hombre segará lo que ha sembrado, bueno o malo.

I'X: Día para dar cuenta de todo lo que pasa en el hogar; es bueno para pedir los frutos de la siembra (milpa, frijol, chilacayote y otros).

TSIQUIN: Día para darse cuenta de toda actividad buena o mala; si actuó mal debe darle pena.

AJMAC: Día bueno para pedirle a Dios Mundo por los padres, por la plata y por el presente.

NOJ: Día bueno para dar gracias por ser de buen pensamiento; es bueno también para que los padres de cada uno de los novios los vean con buenos ojos.

TIJAX: Día en que se puede encomendar todo animal doméstico para librarlo de los animales carnívoros.

CAWAC: Día para pedir que se realicen buenos negocios durante todo el año; también se puede rezar por los animales domésticos.

AJPU: Este día significa el Cerbatanero. Coincide con el personaje Junajpú de las Antiguas Historias del Quiché, en su estancia en el infierno; de ahí que sea un día para las ánimas de los fieles difuntos.

IMOX: Día malo; se pide y ruega el castigo de las personas que han causado males.

IK': Este día es utilizado por el Ajits para hacer el mal; pero el Ajk'ij lo emplea para rechazar el mal causante, por lo que es considerado un día muy malo.

ACABAL: Día bastante propicio para pedir mujer.

C'AT: Día malo. Gouabaud lo asocia con la palabra *catij* (prender fuego), pero la palabra, en nuestro quiché actual, significa *red*: tuvo que tener alguna relevancia en el calendario para que su nombre fuera incluido en su astronomía.

CAMEY: Día adecuado para rezar por la salud del enfermo, para que sane luego.

QUIEJ: Día en que los jefes de familia están afligidos por su propia actividad de quemar por sus difuntos.

K’ANIL: Literalmente significa la gordura de la carne, de manera que en este día es bueno pedir a favor de la siembra *(awex)* para que los granos sean grandes (gordos).

TOJ: Día muy propicio para pagar deuda.

TS’I’: Cuando los jefes de familia están disgustados o hay conflicto familiar, este día es bueno para pedir paz y pronta reconciliación, porque no es bueno estar peleando.

CALENDARIO QUICHE-GREGORIANO

A continuación presento una correlación entre el calendario sagrado de Momostenango y varios meses del calendario gregoriano.

día	día
8 bats	12 oct. 78
9 eé	13
10 aj	14
11 i’x	15
12 tsiquin	16
13 ajmac	17
1 noj	18
2 tijax	19
3 cawac	20
4 ajpú	21
5 imox	22
6 ik’	23
7 acabal	24
8 c’at	25
9 c’an	26
10 came	27
11 quiej	28
12 k’anil	29
13 toj	30
1 ts’i’	31

día	día
2 bats	1 nov. 78
3 eé	2
4 aj	3
5 i’x	4
6 tsiquin	5
7 ajmac	6
8 noj	7
9 tijax	8
10 cawac	9
11 ajpú	10
12 imox	11
13 ik’	12
1 acabal	13
2 c’at	14
3 c’an	15
4 came	16
5 quiej	17
6 k’anil	18
7 toj	19
8 ts’i’	20

día	día
9 bats	21
10 eé	22
11 aj	23
12 i’x	24
13 tsiquin	25
1 ajmac	26
2 noj	27
3 tijax	28
4 cawac	29
5 ajpú	30
6 imox	1 dic. 78
7 ik’	2
8 acabal	3
9 c’at	4
10 c’an	5
11 came	6
12 quiej	7
13 k’anil	8
1 toj	9
2 ts’i’	10

día	día
3 bats	11
4 eé	12
5 aj	13
6 i’x	14
7 tsiquin	15
8 ajmac	16
9 noj	17
10 tijax	18
11 cawac	19
12 ajpú	20
13 imox	21
1 ik’	22
2 acabal	23
3 c’at	24
4 c’an	25
5 came	26
6 quiej	27
7 k’anil	28
8 toj	29
9 ts’i’	30

día	día
10 bats	31
11 eé	1 ene. 79
12 aj	2
13 i’x	3
1 tsiquin	4
2 ajmac	5
3 noj	6
4 tijax	7
5 cawac	8
6 ajpú	9
7 imox	10
8 ik’	11
9 acabal	12
10 c’at	13
11 c’an	14
12 came	15
13 quiej	16
1 k’anil	17
2 toj	18
3 ts’i’	19

día	día
4 bats	20
5 eé	21
6 aj	22
7 i’x	23
8 tsiquin	24
9 ajmac	25
10 noj	26
11 tijax	27
12 cawac	28
13 ajpú	29
1 imox	30
2 ik’	31
3 acabal	1 feb. 79
4 c’at	2
5 c’an	3
6 came	4
7 quiej	5
8 k’anil	6
9 toj	7
10 ts’i’	8

día	día
11 bats	9
12 eé	10
13 aj	11
1 i’x	12
2 tsiquin	13
3 ajmac	14
4 noj	15
5 tijax	16
6 cawac	17
7 ajpú	18
8 imox	19
9 ik’	20
10 acabal	21
11 c’at	22
12 c’an	23
13 came	24
1 quiej	25
2 k’anil	26
3 toj	27
4 ts’i’	28

día	día
5 bats	1 marz. 79
6 eé	2
7 aj	3
8 i’x	4
9 tsiquin	5
10 ajmac	6
11 noj	7
12 tijax	8
13 cawac	9
1 ajpú	10
2 imox	11
3 ik’	12
4 acabal	13
5 c’at	14
6 c’an	15
7 came	16
8 quiej	17
9 k’anil	18
10 toj	19
11 ts’i’	20

día	día
12 bats	21
13 eé	22
1 aj	23
2 i’x	24
3 tsiquin	25
4 ajmac	26
5 noj	27
6 tijax	28
7 cawac	29
8 ajpú	30
9 imox	31
10 ik’	1 abr. 79
11 acabal	2
12 c’at	3
13 c’an	4
1 came	5
2 quiej	6
3 k’anil	7
4 toj	8
5 ts’i’	9

día	día
6 bats	10
·7 eé	11
8 aj	12
9 i'x	13
10 tsiquin	14
11 ajmac	15
12 noj	16
13 tijax	17
1 cawac	18
2 ajpú	19
3 imox	20
4 ik'	21
5 acabal	22
6 c'at	23
7 c'an	24
8 came	25
9 quiej	26
10 k'anil	27
11 toj	28
12 ts'i'	29

día	día
13 bats	30
1 eé	1 may. 79
2 aj	2
3 i'x	3
4 tsiquin	4
5 ajmac	5
6 noj	6
7 tijax	7
8 cawac	8
9ajpú	9
10 imox	10
11 ik'	11
12 acabal	12
13 c'at	13
1 c'an	14
2 came	15
3 quiej	16
4 k'anil	17
5 toj	18
6 ts'i'	19

día	día
7 bats	20
8 eé	21
9 aj	22
10 i'x	23
11 tsiquin	24
12 ajmac	25
13 noj	26
1 tijax	27
2 cawac	28
3 ajpú	29
4 imox	30
5 ik'	31
6 acabal	1 jun. 79
7 c'at	2
8 c'an	3
9 came	4
10 quiej	5
11 k'anil	6
12 toj	7
13 ts'i'	8

día	día
1 bats	9
2 eé	10
3 aj	11
4 ix	12
5 tsiquin	13
6 ajmac	14
7 noj	15
8 tijax	16
9 cawac	17
10 ajpú	18
11 imox	19
12 ik'	20
13 acabal	21
1 c'at	22
2 c'an	23
3 came	24
4 quiej	25
5 k'anil	26
6 toj	27
7 ts'i'	28

UNA INTRODUCCION AL POP WUJ[1]

Por: Adrián I. Chávez

El Pop Wuj es un poema antiquísimo (probablemente se venía escribiendo unos veinte siglos A.C.) que pertenece al género dramático, ya que los autores del maravilloso documento quiché personificaron las fuerzas físicas y espirituales contenidas en la naturaleza o tal vez en el Universo, porque sus emociones traslimitaron los cielos de la Tierra, como en el caso en que los cuatrocientos muchachos se convirtieron en una constelación o en el que Xbalanqué se elevó al cielo para convertirse en el Sol actual. Pero, ¿porqué es poema? Porque el poema es la expresión escrita de la belleza, sea objetiva o subjetiva, y el Pop Wuj traducido correctamente resalta concepciones estupendas como el caso de que ellos se imaginaban que el Universo es una gran pirámide o sencillamente el escupitajo caído en la palma de la mano derecha de la princesa Xquic' para simbolizar la generación humana.

Teniendo presente estas cosas, al leer la traducción del gran humanista fray Francisco Ximénez, en más de dos ocasiones pensé que ya no iba a traducir su copia quiché por respeto a tan venerable figura histórica y religiosa, pues se podría creer que intentaba criticar su obra, pero finalmente sentí que en realidad no se trata de criticar su trabajo sino de ayudarlo sanamente en su traducción. Se sabe perfectamente que en cualquier trabajo científico, lo que se busca es la verdad, nada más que la verdad y no la destrucción de autor alguno.

El padre Ximénez encontró en su trabajo grandes problemas que no dependían de él, sino de circunstancias muy ajenas a su inquietud literaria; he aquí algunos ejemplos:

El padre Ximénez era español de pura cepa; pudo haber entendido el quiché pero no dominó debidamente su fonética y por ese motivo castellanizó la copia

---

1) Este ensayo se tomó de la publicación de Chávez, Pop-Wuj, Poema mito-histórico Ki-ché. Fue necesario hacer ciertas modificaciones de acuerdo con los requisitos del presente libro las cuales se explican por medio de notas en el correr del texto. Desde el principio fue necesario trasladar la figura No. 5, correspondiente a la portada, hasta la última parte del ensayo. Se espera que el sentido original del autor no haya sufrido mucho por las modificaciones.

quiché, resultando una expresión que muchos han creído que es quiché "clásico". Esta forma intermedia de expresión dio lugar a doble sentido y se perpetuaron algunos vicios de dicción como "nu", "ri", etc.

Cuando el fraile llegó a Chichicastenango, a fines del siglo XVII (1690), ya no encontró persona idónea para que lo orientara en su traducción porque la clase intelectual fue la primera que cayó en la destrucción, salvándose únicamente la gente propia para trabajos de hacienda y minas. Ya habían pasado pues casi dos generaciones. Los mismos indígenas no entendían el contenido del Pop Wuj, como hoy día, sino solamente los estudiosos.

Sin duda la mayor dificultad que encontró Ximénez para sacar la copia quiché fue no tener a mano signos con qué representar las consonantes indígenas. Como se comprende, viose obligado a emplear consonantes castellanas que algunas veces no ayudaron a representar el verdadero sentido de las palabras. Esto es como si tomáramos un clavo en vez de un tornillo.

Cuenta la historia que el padre Diego de Landa cuando predicaba en maya, empleaba palabras con consonantes castellanas que no daban el sentido correcto sino otra cosa, por lo que los feligreses se reían a escondidas, en plena iglesia, para no ofenderlo.

De manera que para hacer una traducción fiel, hubo necesidad de inventar un pequeño alfabeto complementario y sólo de esta manera se logró desentrañar algunos pasajes interesantes del Pop Wuj. La "x" se empleó por lo conocida siguiendo el principio metodológico según el cual debe irse "de los conocido a los desconocido" para encontrar la verdad. Además, el sonido de la "x" es casi universal: lo tiene el sánscrito, el antiguo persa, el finlandés, el inglés y todas las lenguas indígenas de América.

Pero hay algo que dificultó nuestra traducción: el padre Ximénez nunca creyó que algunos pasajes del Pop Wuj tuvieran semejanza con algunos del Antiguo Testamento, pues el original no estaba dividido en capítulos ni en versículos; por este motivo tachó, alteró y posiblemente agregó.[2]

Sin embargo, se transcribe su propia opinión asentada en el prólogo escrito por él mismo:

> *"Es verdad que desde su principio y que empieza a tratar de Dios dice cosas tan conformes a la Sta. Escritura, y fee catholica, aludiendo a lo que sabemos por revelación de el espíritu Sto. En la santas escrituras, pero como quiera que estas se hallen embueltas en mil mentiras, y cuentos, no se le debe dar más credito que el que tiene el Pe. de mentiras Satanás".*

Vio pues cosas del demonio en el Pop Wuj. Esta característica del manuscrito ha dado lugar a suponer que tiene influencia católica, pero si así fuera no habrían perseguido dicho manuscrito durante la colonia, de manera que ni uno ni otro están en lo cierto.

La traducción del manuscrito llevó muchos años de paciente trabajo, pues no se trataba de copiar la traducción del padre Ximénez; al contrario, se siguió rigurosamente el método cartesiano, es decir, yendo directamente a la fuente de

2) Aquí seguía una referencia al texto del Popol Vuh, la cual se omitió. En otros lugares, pocos por cierto, se hizo lo mismo, aunque estos no se señalarán.

estudio con un conocimiento claro del idioma quiché, un quiché que hubo necesidad de reconstruir, por decirlo así, también mediante un trabajo de casi medio siglo, no obstante que el traductor mamó dicho idioma con la leche de la madre. Había necesidad de buscar las bases científicas o filológicas del idioma que resultó ser un idioma perfecto.

En la conjugación del verbo tiene cuatro personas gramaticales singulares y cuatro plurales con formas verbales propias, es decir que ninguna forma verbal se repite. Los sustantivos que principian con vocal se declinan en el quiché como sucede en el latín y griego antiguos.

Comprendimos que no bastaba únicamente con conocer el idioma; también era necesario disponer de un alfabeto "perfecto", pero ¿qué es un alfabeto perfecto?

Un alfabeto es perfecto cuando es "fonético" pero ¿en qué consiste un alfabeto fonético? Consiste en que "debe haber una sola letra para cada sonido y un sólo sonido para una letra". Porque en lógica, una piedra es piedra y nada más; no es posible que una piedra sea piedra y sombrero a la vez. Veamos el siguiente ejemplo: la *c* tiene dos sonidos: *casa, cielo;* el sonido *k* utiliza dos letras: casa, queso. Otro tanto ocurre con la *g* que tiene dos sonidos positivos y uno negativo: guante, guatemalteco, guatal... Esto realmente es un verdadero enredo. Utilizarlo para el quiché es enredar más el aprendizaje y el estudio. Como se comprende, es antilógico, anticientífico, antifilológico y antididáctico.

Cuando se celebró la Primera Convención de Maestros Indígenas en Cobán, entre el 6 y el 9 de julio de 1945, el autor de la presente traducción propuso la invención de un alfabeto apropiado para hacer una buena traducción del Pop Wuh, para lo cual ya llevaba un proyecto bien definido y experimentado, consistente de siete consonantes y dos tildes más para representar la velocidad de las vocales. Esto último es tan importante como las consonantes: si una palabra se pronuncia con tono natural dice una cosa, pero si esa misma palabra se pronuncia con vocal rápida dice otra.

Así mismo, en aquella ocasión propusimos que como lenguas indígenas servirían para trasmitir su cultura, alfabetizar y castellanizar. Lamentablemente no progresó la ponencia.

Sin embargo, poco tiempo después el Instituto Bíblico Quiché de San Cristóbal empezó a traducir la Biblia y predicar en quiché. En la aludida convención habíamos recomendado que se celebrara un Congreso Lingüístico integrado sólo por maestros indígenas. Siempre se logró algo.

Como ya no hubo otra oportunidad de presentar el proyecto en un Congreso como el que proponíamos, 15 años más tarde se llevó dicho proyecto a la Academia de la Lengua Maya-Quiché fundada en Quezaltenango. A pesar de estar ya definido y experimentado siempre se discutió y aprobó el alfabeto complementario.

El proyecto siempre quedó incompleto porque no disponíamos de letras de imprenta, mucho menos de máquinas de escribir.

Pasados varios años, gracias al Instituto Centroamericano de Extensión de la Cultura, dirigido por el doctor Roderich Thun, con sede en la Universidad Rodrigo Facio de Costa Rica, se gestionó ante la Dirección de las Universidades Populares de Alemania Occidental para que se fabricaran los tipos de imprenta y la máquina

de escribir con las letras indígenas inventadas.

El éxito fue completo porque además de fundir los tipos de imprenta y fabricar la máquina de escribir, los mismos fueron obsequiados a la Academia de la Lengua Maya-Quiché como un aporte científico a la cultura universal.

Con los instrumentos adquiridos se inició el trabajo formal, publicado a cuatro columnas. La primera es la copia del padre Ximénez para demostrar el fundamento literal, la segunda es la escritura ortográfica.

Cuando se sacó la copia en quiché, se creyó que cada Cerbatanero, Siete Un Cerbatanero, Jun Aj Pu, Xbalanqué, Jun Batz, Jun Cho-wen[3] eran pares de seres, lo cual fue una lamentable equivocación..

Cada Cerbatanero, Siete Un Cerbatanero son dos nombres del ajau que fue vencido en Xib Ba, cuya cabeza fue colgada en un árbol y posteriormente fecundó a Ixquic.

Jun Aj Pu, Xbalanqué, también son dos nombres de un mismo ser: el primero alude a su oficio de cazador y el segundo es nombre propio. Es como si dijéramos: El Divino Maestro, Jesucristo; El Manco de Lepanto, Miguel de Cervantes Saavedra; El Libertador, Simón Bolívar; el Benemérito de Las Américas, Benito Juárez. La oposición, o sea la repetición de una misma idea con otras palabras es empleada en el Pop Wuj con carácter enfático. Jun Batz, Jun Chowen, son dos nombres de un mismo mito: el primero está en quiché y el segundo en maya. Esta modalidad es frecuente en el lenguaje común: sandwich/emparedado, colchón de resortes/sommier, etc.

La equivocación de haberse tomado como dos seres diferentes se ha aclarado en la Traducción Idiomática; sin embargo, si algún lector desea seguir la redacción quiché del padre Ximénez, encontrará la traducción literal respectiva en la tercera columna, donde se demuestra que hay formas verbales singulares y plurales para un mismo caso, lo cual indica que de vez en cuando el fraile olvidaba que se trata de un mismo sujeto gramatical.

Curiosidad: El concepto piramidal del Universo que tenían los antiguos indígenas, es posible que sea el origen de la Gran Pirámide de Egipto de la cual no se sabe concretamente nada, porque los invasores hicsos destruyeron gran parte de la civilización egipcia. (Véase figura 5).

EL POP WUJ DEL PUEBLO QUICHE

El único documento histórico que existe hasta la fecha, testimonio de la primera cultura de Guatemala, es sin duda el maravilloso libro del pueblo quiché que desafortundamente se conoce con el nombre erróneo de "Popol Buh", que en buen quiché no tiene ninguna significación.

El verdadero nombre del libro según el prólogo del mismo es "POP WUJ"; no se escribió correctamente porque el fraile dominico Francisco Ximénez que fue quien hizo la copia indígena, era español y por tal motivo, tanto el prólogo como el texto están castellanizados, es decir que a las palabras consonánticas se les dio tono castellano.

3) Se ha preservado la ortografía del autor, que en esta sección no va de conformidad con sus propios signos (Véase la ilustración No. 2).

Hay que agregar que en aquella época, a algunas letras se les dio valor diferente: a la *h* y a la *x* se les dio valor de *j*; a la *ch* se le dio el valor latino de *k;* a la *v* se le dio el valor de *u* o de *w*. Por esta anarquía ortográfica fue que el título del documento generó en "popo vuh" y más tarde empeoró con el de "Popol Buh".

La segunda *o* de POPO es falsa; no existe en quiché ni una sola palabra grave pues todas son agudas; el título con acento agudo no tiene ninguna significación en quiché.

Para probar la "ilusión acústica" de la *o*, el lector puede pronunciar despacio la palabra POP WUJ y verá que se oye bien el título, pero al pronunciarla de corrido se oye una *o* que no existe en la palabra POP.

Con respecto a la segunda palabra BUH, el sonido de W se escribió con *v;* más tarde en la creencia de que se trata de una consonante, se prefirió escribirlo con *b* y aumentó el error.

HISTORIA DE UNA HISTORIA

En pocas palabras, la historia del Pop Wuj es la siguiente:

Originalmente el contenido doctrinario del libro estaba en la mente del pueblo de Tepew cuando aún no tenían escritura propia y no estaban todavía en América o posiblemente estaban recién llegados a Siwán Tinamit (Guatemala); por tal circunstancia lo daban a conocer por tradición de generación en generación, es decir, "de boca en boca" desde muchos siglos antes de Cristo; de esta manera enlazaban continuamente los sucesos del pasado. Esto no es obra de un sólo hombre sino de generaciones a través del tiempo.

Cuando inventaron su propia escritura, comenzaron a grabar sus pensamientos en un libro que ellos llamaron POP WUJ, redactado hace cuatro siglos y medio, cuando se vieron obligados a hacer el cambio de escritura para emplear las letras castellanas. Sólo este hecho revela claramente que el pueblo de Tepew tenía su propia filosofía, su religión, su propio sistema de escritura y su propio libro.

Queda por averiguar si inventaron la escritura antes de su llegada o cuando ya se habían establecido en este continente. Solamente tenemos una información, de que conocieron el POP cuando ya se habían establecido en esta parte de América, vale tanto como decir que fue entonces cuando formaron su sistema de escritura según dejó asentado en 1544, uno de los escritores quichés de Santa Catarina Ystawakán, llamado Francisco García K'alel Isupam Xawilá que cita Fuentes y Guzmán en su "Recordación Florida" (tomo III, pág. 157). Pero sí se sabe con certeza que sus libros primitivos tenían forma plegadiza como fuelle de acordeón, asegurados entre dos tablillas. Seguramente el POP WUJ primitivo tenía también esa forma plegadiza.

El 3 de marzo de 1973, el autor del presente trabajo descubrió en el Museo Arqueológico Municipal de Chichicastenango, una antigua escritura. Por todas las circunstancias que rodean el hallazgo, se deduce que perteneció al pueblo quiché y es fácil suponer que el POP WUJ primitivo estaba escrito en columnas de derecha a

izquierda, con los signos que se ven a continuación. [4]

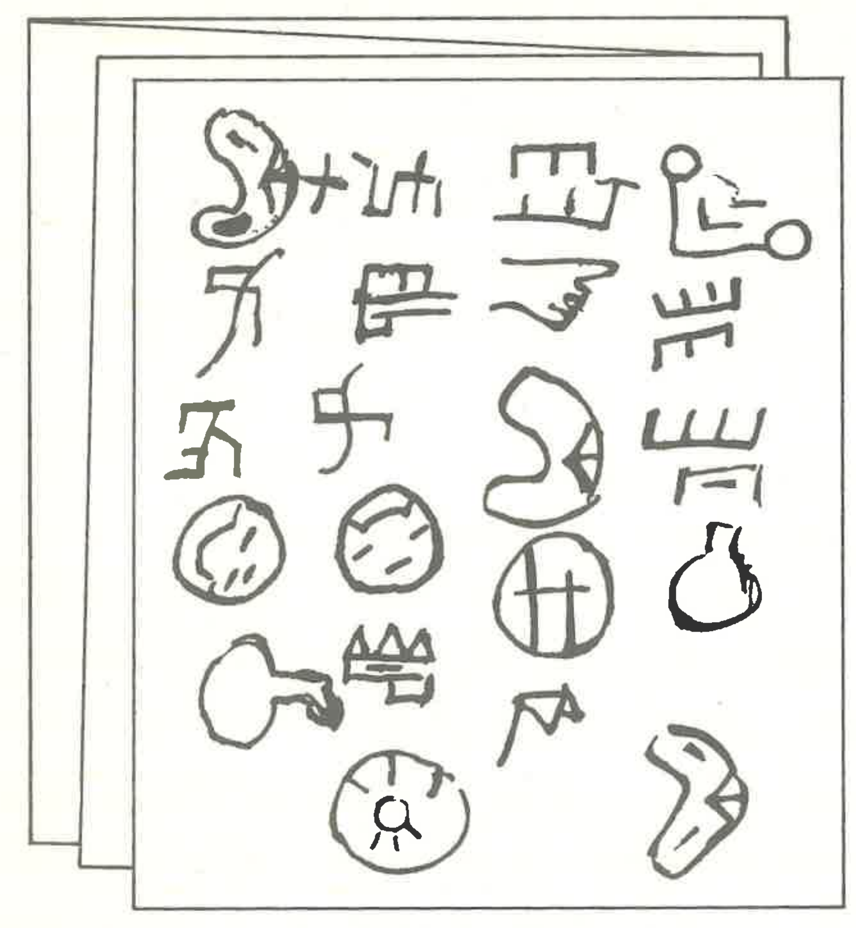


Fig. 52 — Signos con que estaría escrito el Pop Wuj, según Chávez.

Al ocurrir la invasión y colonización españolas, los libros y escritos fueron destruidos, es más, se quemaron cuantos libros había; a este respecto el fraile Diego de Landa dejó escrito en su obra titulada "Relación de las Cosas de Yucatán" un fragmento que dice:

> *"Hallámosles gran número de libros de estas sus letras, y porque no hubiese superstición y falsedades del demonio, se los quemamos todos, lo cual sintieron a maravilla y les dio mucha pena" (Pag. 105. Edición Nueva).*

4) Se han redibujado las tres figuras de Chávez, preservando su estilo, contenido e inscripciones. Además, se ha hecho una nueva figura (la 4) y se ha dado un número a una que Chávez no numeró (se trata de la 5).

Como ya no verían más dicho sistema de escritura, trataron de cambiar las letras para conservar todo el contenido científico y religioso de su libro.

Hicieron pues ellos mismos una versión empleando la escritura castellana, escribiendo horizontalmente de izquierda a derecha (Fig. 2). Sobre este primer traslado de una letra a otra diferente cabe dudar si se hizo fielmente; posiblemente hubo error, puesto que la fonética castellana no coincide con la fonética quiché en siete sonidos. Bien se nota el intento de introducir nuevas letras o signos para representar los fonemas del idioma quiché, ya que en el prólogo aparecen dos signos extraños: una *q* que parece 4 y un 3 al revés.

Are u she ozer
tzij, wual Ki-cheu
fi.
wual tz chi Kh
tibay wi . . . . .
. . . .

Fig. 53 — Versión hecha por los mismos quicheib.

En esta ocasión se escribió el prólogo, porque allí explicaban los motivos del cambio de escritura. Esta versión la hizo una persona o tal vez dos, una de ellas bien pudo ser Diego Reynoso, puesto que el trabajo consistió únicamente en trasladar el contenido del POP WUJ a las letras castellanas, tal como ocurrió con "La Biblia del Oso" que el sevillano Casiodoro de la Reina trasladó del hebreo al castellano en 1569; la única diferencia en estos dos casos es que en el POP WUJ hubo cambio de letras, mientras que en la Biblia hubo cambio de idiomas.

HALLAZGO DEL POP WUJ

A fines del siglo XVII llegó a Chichicastenango el fraile dominico Francisco

Ximénez para hacerse cargo del curato de dicho pueblo. Interesado en conocer las creencias de los habitantes logró encontrar un ejemplar de la versión hecha por los mismos quichés, de la que sacó una copia a dos columnas (Fig. 3): la columna *a* es el POP WUJ en quiché y la columna *b* es la traducción del padre Ximénez, pero castellanizó tanto el prólogo como el texto de esta obra. El resultado de todo esto es que muchos vocablos dan lugar a significados ambigüos, por ejemplo, si se dice *cmik* (hoy), una persona no indígena diría *camik* (murió).

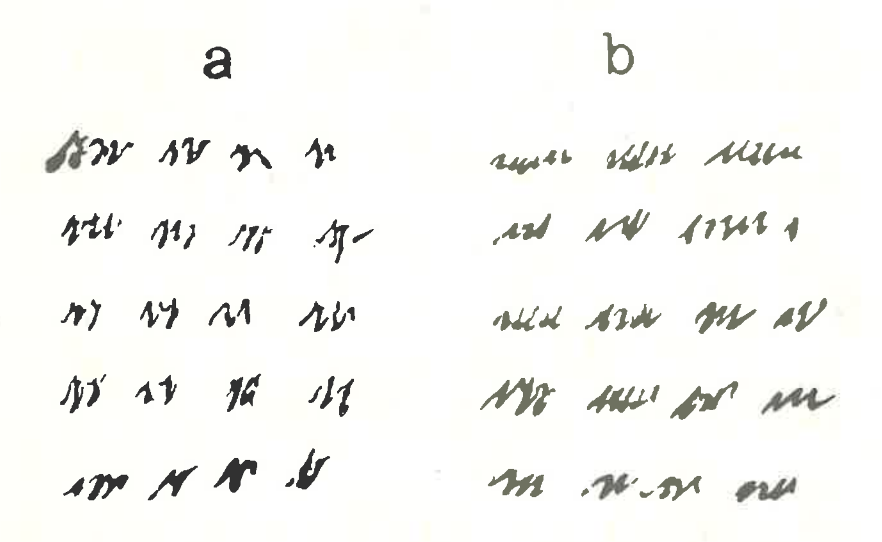


Fig. 54 — Copia a dos columnas de Jiménez.

También hay algunos pasajes mal traducidos como por ejemplo: *are u xe ojer tzij, wral kiche u bi* que se traduce así: "sucede que desde antes de la Historia, este lugar se ha llamado quiché", pero en la copia aparece en esta forma: "Este es el principio de las antiguas historias aquí en el Quiché". Como se observa, hay una gran diferencia ya que el pasaje explica el lugar y no la historia.

Otra circunstancia que llama mucho la atención es que el POP WUJ relata que los antepasados de los quichés "vinieron del otro lado del mar donde nace el Sol", pero solamente explica que pasaron sobre unas piedras; por lo que se supone que el documento también fue cercenado en algunas partes. Esta suposición está basada en unos fragmentos de la copia del padre Ximénez: "se reduce esta mi copia (la copia del POP WUJ), a dar luz y noticia de los errores, que tuvieron, en su gentilidad, y que todavía conservan entre sí, quise trasladar todas las historias a la letra de estos indios, y también traducirlas a la lengua castellana y ponerles los

escolios que a fin van puestos...". Según esto, "quiso copiar literalmente" lo que él consideró errores; se sobreentiende que hizo algunas alteraciones y que las mismas las explicó en los escolios.

Para acentuar esta tercera observación, en la página 8 del documento aparecen tachados once renglones, en la página 51 un renglón y tres fragmentos de renglones.

Se han descrito las dos grandes dificultades que el padre Ximénez encontró para traducir el POP WUJ, por su fonética como español que era y por su cristianismo. Nunca se imaginó el fraile que dicho documento tuviese semejanza con el Antiguo Testamento, pues en aquél se explican de manera diferente algunos pensamientos de éste, por ejemplo: Ellos creían en un sólo Dios que lo mencionan con dos nombres distintos: Tzakol, Bitol, (Constructor, Formador); Alom, Cajolom (el creado, varón creado) son otros dos nombres que se refieren a su primera creación.

Desde un principio se creyó que se trataba de cuatro dioses, pero como se ve, se trata del Creador y del Creado, dos conceptos totalmente opuestos. De manera que si se persiguió el POP WUJ, era tanto como oponer el Nuevo Testamento contra el Antiguo. Si el POP WUJ no menciona a Jesucristo, ello indica que cuando salieron del Oriente, todavía no había nacido Cristo.

Andando el tiempo, los manuscritos del padre Ximénez pasaron al convento de Santo Domingo de la ciudad de Guatemala, donde permanecieron muchos años.

En una de las mareas políticas de tipo liberal, los monasterios y las órdenes religiosas fueron combatidos de diferentes maneras y por tal motivo el acervo literario que éstos tenían en sus bibliotecas y archivos fueron trasladados a la Universidad de San Carlos en 1830, en cuenta el POP WUJ que permaneció en la carolingia por más de medio siglo.

En 1854 llegó a Guatemala un viajero austriaco, el Dr. Scherzer, quien al visitar la Universidad encontró el mencionado manuscrito. Al darse cuenta de su valor histórico, Scherzer obtuvo una copia que fue publicada en Viena tres años después con el título de "Las Historias del origen de los indios de esta provincia de Guatemala"

EL POP WUJ SALE DE GUATEMALA

Un año después de la venida del Dr. Scherzer, llegó a Guatemala el abate Carlos Esteban Brasseur de Bourbourg, quien también encontró en la Universidad el famoso documento, el cual obtuvo prestado fácilmente porque una persona encargada de la custodia del archivo no se daba cuenta de la importancia del manuscrito. El abate se dedicó a aprender el quiché en Rabinal, donde estuvo de cura, y posteriormente hizo una traducción al francés que publicó en París en 1861, con el título de *"Popol Vuh. Le livre Sacré et les Mythes de L'antiquité americaine.* Esta obra se divulgó mundialmente, de manera que hasta la fecha no contamos todavía con una traducción castellana directamente tomada del original con una magnífica investigación filológica, científica e histórica.

Obsérvese que al título de la traducción francesa que realizó el abate Brasseur de Bourbourg le agregó otra letra, en la creencia de que "popo" había sido escrita

incompleta; supuso que se trataba de "popol".

EL POP WUJ REGRESA A AMERICA

Muchos años después, un bibliógrafo norteamericano de apellido Ayer compró en Francia un lote de libros entre los que venían algunos manuscritos, incluyendo el POP WUJ, los cuales regaló a la Biblioteca de Newberry, en Chicago (EE.UU.) donde se encuentran hasta la fecha. En la propia biblioteca se ignoraba la existencia del libro; a las personas que llegaban para consultarlo se les contestaba que no lo tenían, y todo porque estaba agregado a otra obra, bajo el título de *"Tesoro de las Lenguas Cacchiquel, Quiché y Zutuhil".*

De lo anterior se desprende que sólo existen la copia y traducción de Ximénez y no se conoce el paradero de los dos originales primitivos 1 y 2. Podría suceder que algún día inesperado se encuentre un ejemplar para conocer la clase de escritura que inventaron.

SE OCULTA MAS EL SIGNIFICADO DEL POP WUJ

Posteriormente, en algunos comentarios como los de Chavero, Batres Jáuregui, Max Müller, Brinton, Villacorta y otros, aparece otro cambio en la segunda palabra del título, tal vez en la creencia de que la *v* fue tomada desde un principio como consonante y se prefirió sustituirla por la *b* labial; con este tercer error desaparece totalmente el significado que corresponde. En realidad, POPOL BUH no tiene ningún sentido en quiché.

Cuando se escriben mal una palabra, un nombre ó un título, es difícil conocer su verdadero significado, como ha ocurrido con las palabras *olmecas, ulmecas, Sotuta, toltecas, Tecum Umán, Tonatiú, Quezaltenango* y otras más que cierran el paso al inquieto investigador.

¿QUE SIGNIFICA POP WUJ?

Para explicar cada una de las dos dicciones, hay que despojarlas de suposiciones a fin de llegar a conclusiones lexicográficas bastante claras.

POP tiene dos acepciones, una corriente o común que significa "petate" o "estera", y otra culta que sólo la gente entendida o sabia conocía. Como esta clase social desapareció a consecuencia de la invasión y la colonización, por eso ya no se conoce la acepción culta que significa "tiempo" o "acontecimiento"; sólo prevaleció la acepción corriente. Por este motivo es que algunas traducciones como las de "Chilam Balam" de México, le han dado a POP el significado de "estera", lo cual es inexacto y lo prueba el hecho de que el primer mes del año maya, se llama POP que significa "Tiempo".

Sin ir más lejos, hay algunos ejemplos de documentos antiguos relacionados con el pueblo quiché que corroboran la conclusión anteriormente dicha. Se encuentran títulos sociales como "Aj Pop" (el entendido en tradiciones), "Nim Aj Pop" (El gran sabio en tradiciones), "Laj Aj Pop" (el pequeño iniciado en tradiciones,quien sustituirá al Nim Aj Pop en caso de muerte), "Aj Pop K'am Ja" (el sabio en tradiciones de las casas de escalinatas de piedra o sean los templos pirámides).

WUJ significa: libro, papel, carta, escritura pública y arbusto aromático. Si tiene a la mano el POP WUJ notará que es libro.

Relacionando las dos explicaciones se llega a la conclusión de que POP WUJ significa "Libro del tiempo" ó "Libro de acontecimientos" que vale tanto como decir "Historia del Universo".

CONTENIDO DEL POP WUJ

El texto doctrinario del manuscrito refiere el origen del Universo, el Creador del Universo, el origen de la humanidad, acciones de seres mitológicos que simbolizan la lucha entre el bien y el mal o sea el dualismo universal. Se refiere algo de la historia del pueblo quiché hasta la llegada de los españoles. El contenido concuerda con el título del mismo.

De todo lo explicado se deduce que tanto el verdadero POP WUJ, escrito con letras quichés, como la versión hecha con letras castellanas (Figs. 1 y 2) han desaparecido y no se tiene noticias de ellos en ninguna parte hasta la fecha, de modo que la única fuente hasta antes de nuestros estudios es la copia a dos columnas del padre Ximénez (Fig. 3) que, como se ha dicho, se encuentra actualmente en la Biblioteca de Newberry.

La presente traducción está escrita a cuatro columnas:

La primera columna es la trascripción general de la copia quiché del padre Ximénez, tal como la hizo él, con tachones, traslaciones y enmiendas.

La segunda columna es la misma copia escrita ortográficamente, empleando las nuevas consonantes para representar la verdadera fonética; sólo así aparece el significado propio de las palabras.

La tercera columna, es la misma copia traducida palabra por palabra. Parece un desorden de palabras pero se debe a que la construcción gramatical quiché es contraria a la castellana.

La cuarta columna, es la traducción idiomática en la que se rectificaron las formas verbales que aparecen en singular y plural para un mismo sujeto en la copia quiché de la primera columna.

PRONUNCIACION DE LAS CONSONANTES INDIGENAS [5]

Las consonantes indígenas que sirvieron para hacer la presente traducción son verdaderos ruidos de la boca, a diferencia de las castellanas que son sonidos porque se profieren con el aire que sale de los pulmones.

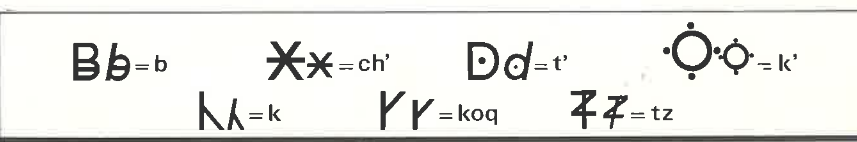


Fig. 55 — Signos fonéticos usados por Chávez con su correspondiente en español.

5) En esta sección fue necesario cambiar los signos de Chávez por el alfabeto oficialmente adoptado por el Instituto Indigenista Nacional de Guatemala. La figura 4 representa los signos de Chávez y tiene sus equivalentes en el alfabeto oficial.

La "b'' se pronuncia en lugar de la B, b castellana. Se cierran los labios; con el aire que permanece dentro de la boca se rompe el cierre de los labios y se oye un ruido seco: esa es la consonante indígena.

La "ch' ", se pronuncia en lugar de la CH, ch castellana. Se preparan los órganos bucales para pronunciar la ch, luego, con el aire de la boca se rompe la unión de dichos órganos y se oirá un chasquido parecido a la "j" inglesa: James, John, July, Juice, etc.

La "t' ", se pronuncia en lugar de la D, d castellana; estando ya unidos los órganos respectivos, se rompe esa unión con el aire de la boca y se oirá un ruido seco, parecido a la interjección de desprecio, de fastidio o de molestia que hacemos con la lengua.

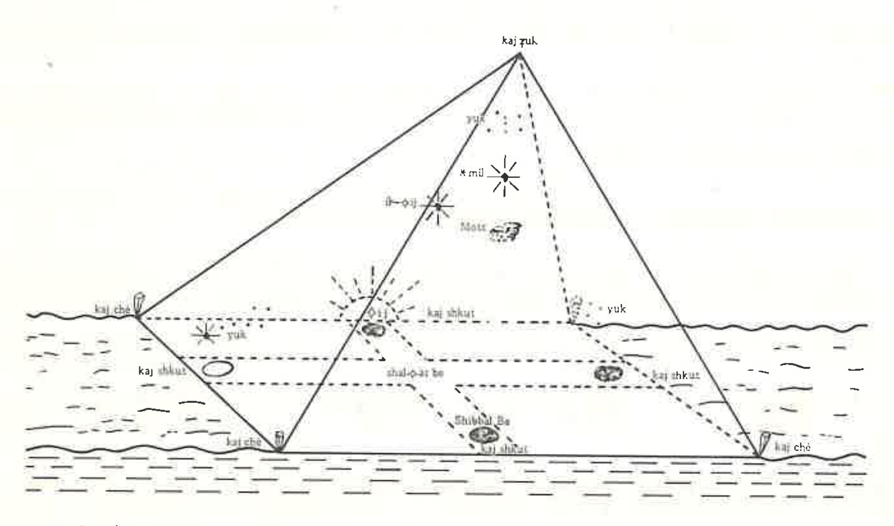
La "k' ", es la consonante más trabajosa para la persona ladina, pues se pronuncia con lo más profundo de la garganta.

El ruido que produce la lengua es como cuando una persona quiere expulsar algo que tiene prendido en la pared de la garganta. La base de la lengua se mueve para expulsar ese algo y produce un ruido especial de la lengua en el que no interviene ni siquiera el aire bucal. Este ruido es una consonante indígena.

La "k'' es la única consonante que es sonido; se profiere lo mismo que la anterior.

Para pronunciar la "c' ", "q' " se prepara la boca como si fuera a pronunciarse la c castellana; luego se rompe esta unión de órganos con el aire bucal y se oye un ruido especial que es una consonante indígena.

La "tz' ". Se prepara la boca para pronunciar la "tz" castellana, luego se rompe esa unión con el aire de la boca; este ruido es la última consonante.



✱ mil (ch'mil)	=	lucero, estrella
ik✧ ij (ic'k'ij)	=	Luna-Sol (Venus)
shkut (xcut)	=	lado, lados
kaj shkut (caj xcut)	=	lados cielo

chè (che')	=	palo, árbol, estaca
kaj chè (caj che')	=	estaca cielo
kaj (caj)	=	cielo
ȥuk (tz'uk)	=	cúspide, cima, bóveda
kaj ȥuk (caj tz'uk)	=	cúspide cielo
yuk (yuc)	=	cicatriz, constelación
Ƙam (c'am)	=	pita para medir
✧ij (k'ij)	=	Sol
Motz (motz)	=	montón, reunión (400 hijos)
shal✧at be (xalk'at be)	=	encrucijada (Cruz maya)
Shibbal Ba (Xibalba)	=	Lugar de miedo bajo tierra (infierno)

CONCEPCION DEL UNIVERSO SEGUN LOS ANTIGUOS QUICHES [6]

Los antiguos quichés, creían que el Universo era una gran pirámide en cuya cúspide estaba "Kajaw" que es Dios, al menos es lo que se deduce de unos pasajes del prólogo indígena del Pop Wuj que dicen:[7]

ucaj tz'ucuxic, ucaj xcutxic,
(ucaj) ch'exic, umej c'amxic,
uyuc c'amxic u p caj.

Los verbos frecuentativos, caj tz'ucuxic (cuspidear cielo), caj xcutxic (costear cielo), se derivan respectivamente de los sustantivos caj tz'uc (cúspide, cielo), caj xcut (lados, cielo), precisamente son partes de una pirámide referida al cielo. Por este concepto era que los templos tenían forma piramidal como se observa todavía en las ruinas.

Los templos se llamaban C'am Ja que quiere decir Casa Escalera, aludiendo a la cinta de gradas, desde el recinto superior al suelo. Es importante señalar que este pensamiento es semejante al contenido en el versículo 12 del capítulo 28 del Génesis, el cual menciona una escalera desde el cielo a la tierra.

En la base de la pirámide está dibujada la Cruz Maya, cuyos brazos señalan los cuatro lados del cielo. Según el Pop Wuj, los quichés indicaban estos cuatro caminos con colores: Oriente, rojo; Norte, blanco; Poniente, negro; Sur, verde.

Durante las ceremonias, el gran sacerdote de turno o sea el *Aj Pop C'am Ja,* se situaba frente al recinto superior y de esta manera el templo y el sacerdote se convertían en una imagen material del firmamento y Dios.

Casi todos los templos religiosos indígenas de América eran piramidales; es fácil suponer que también los indígenas de este continente tenían la misma creencia sobre la forma del Universo.

No debe extrañar este concepto de los indígenas prehispánicos, pues otros pueblos antiguos tenían ideas distintas del Universo con relación a la Tierra.

6) Esta figura, que originalmente dio principio al ensayo, ha sido redibujada exactamente como la publicó Chávez. La inscripción preserva la ortografía de Chávez, y también da los signos equivalentes del alfabeto oficial.

7) Se ha preservado la ortografía de Chávez, exceptuando las letras inventadas por él porque no se pueden escribir en máquinas comunes. Se lamenta el cambio, pero el lector puede reconstruir el original consultando la figura 4.

EL POPOL VUH EN LA ENSEÑANZA

Por Juan Par G.

Los países cultos del mundo moderno, repentinamente han mostrado un interés poco usual por la sorprendente cultura maya y sus ascendientes.

Dicho interés se basa en la grandeza y los misterios que encierra esa gran civilización.

Los investigadores John L. Stephens (1805-1852), Alfred P. Mausdlay (1850-1931), Sylvanus G. Morley (1883-1948), Alfred V. Kidder (1895-1963), J. Eric S. Thompson (1898-1975) y otros, fueron algunos de los primeros en encontrar pistas sobre la gran civilización maya. Desde entonces, científicos de todo el mundo se han movilizado a los países que fueron la cuna de dicha civilización, extendiéndose a otros grupos como el de los Incas, Aztecas, etc.

Los centros científicos, como las universidades de diferentes partes del planeta se han interesado seriamente por las civilizaciones antiguas de América; así la arqueología y la antropología se enriquecen significativamente.

Las investigaciones iniciadas empiezan a dar resultados sorprendentes, haciendo surgir centros arqueológicos de gran renombre en todo el continente.

En lo que concierne a Guatemala, surge como un país centro de la cultura maya. Descubren documentos de gran importancia, como el Popol Vuh, uno de los más importantes textos precolombinos del continente americano. En la actualidad existe una gran cantidad de documentos precolombinos o coloniales dispersos por todas partes, la mayoría desconocidos por los propios guatemaltecos.

El Popol Vuh, como ya lo señalamos, ha sobresalido a todas las demás obras y alcanzado gran importancia en la enseñanza.

Se sorprenderían mucho los demás investigadores y estudiantes de otros países si se enteraran cuán poco interés se ha puesto en Guatemala sobre el estudio de la cultura indígena. Por tal motivo pensamos que la reivindicación de los valores de la cultura indígena en América se debe más que todo a los investigadores extranjeros que pudieron y pueden realizar sus apreciaciones en un campo neutral, libre de los prejuicios culturales que nos agobian a los guatemaltecos.

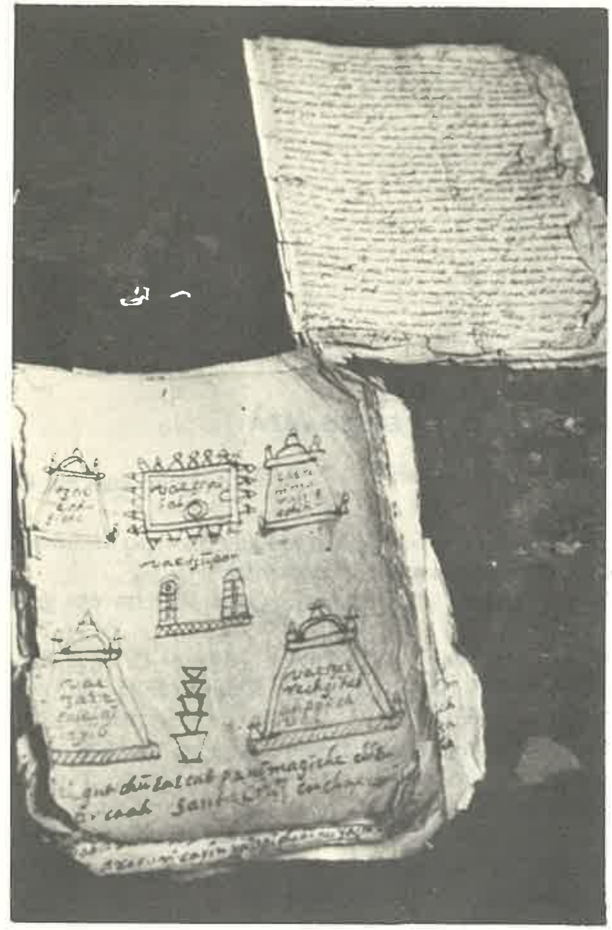


Fig. 56 — Título antiguo escrito en lengua quiché.

ORIGEN Y EVOLUCION DE LOS PREJUICIOS CULTURALES EN GUATEMALA

Sería muy difícil entender la actitud indiferente de la mayoría de los guatemaltecos con respecto a todo lo que se relaciona con la cultura indígena, si no se entiende el desarrollo histórico del país.

Para entender tal fenómeno daremos algunos puntos de vista sobre estos datos históricos.

Durante el descubrimiento de América, los exploradores se quedaron sorprendidos y asombrados al encontrar un mundo muy diferente al suyo. Diferente por su fauna, flora, clima, topografía, pero especialmente por su gente, que tenía una cultura totalmente distinta, con sus propios valores, la cual nunca fue comprendida

por los españoles. Sin embargo, los primeros exploradores expresaron sin reserva alguna, su admiración por la grandeza de estas nuevas tierras. Por tal razón, existen documentos que abundan en datos y entusiasmo, describiendo los lugares y su contacto con los habitantes de estas tierras, con la mayor sinceridad e ingenuidad posibles.

La actitud de admiración y exaltación, cambia repentinamente, cuando el español termina la etapa de exploración e inicia la etapa de invasión y conquista.

Los españoles tenían que buscar una base legal y moral para justificar sus actos de conquista y destrucción.

Por tal motivo, se dedicaron de lleno a buscar causas reales e imaginarias de los defectos y males de la cultura indígena.

La primera causa encontrada fue la religiosa, argumentando que la creencia practicada por los nativos era salvaje, pagana y diabólica. Esa fue una razón poderosa para justificar todo acto de guerra y destrucción.

Luego surgieron nuevos motivos tales como la ignorancia, hábitos, costumbres y demás actividades que les eran ajenas y extrañas, o sea todo aquello que los españoles no entendían; era urgente, según ellos, cambiarlo, sustituyéndolo por los valores culturales europeos.

La época colonial.

Durante este período, las cosas no mejoraron en ningún sentido; los criollos (españoles nacidos en América) no cambiaron su actitud frente a la cultura indígena. El ejemplo típico del pensamiento criollo, lo encontramos en "La Recordación Florida", obra monumental de Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán. El autor expresa sentimientos contradictorios, cuando habla del indígena. Por un lado parece defender y admirar al indígena. En uno de sus pasajes, el autor sale en defensa del indígena, cuando dice: "No es cierto que el indígena es indolente, vicioso e inservible; es todo lo contrario, es un trabajador que trabaja de sol a sol, sin más sustento que su tecomate de agua y su totoposte."

La actitud anterior se da en el autor, debido a que el español acusaba al indígena de todos los males imaginables para justificar de este modo su presencia en América, en este caso en Centroamérica. Pero el criollo Guzmán, desmiente esta versión como ya lo señalamos. Sin embargo, más tarde él mismo ataca al indígena como lo hace el español. Lo anterior tiene una explicación lógica en vista de que las circunstancias difieren cuando él hace tales apreciaciones, es decir que cuando él está pensando en su relación directa con el indígena su punto de vista no varía del de cualquier español. El criollo, al igual que el español siguen pensando que el indígena sigue siendo inferior, racial y culturalmente, útil únicamente para el trabajo y la explotación. Como es de suponer, no sólo lo pensaban, sino lo expresaban y confirmaban con sus hechos.

Lo que perseguían tanto el español como el criollo, era obligar al indígena a aceptar el sentir y punto de vista de los grupos dominantes, a efecto de que éste aceptara como únicos valores los de la cultura europea. En esta forma se inicia la campaña de desvalorización de la cultura americana y se impone la del invasor.

Período independiente.

Trescientos años después de la conquista de América, en la capitanía general de Guatemala el mestizaje había alcanzado una enorme proporción y complejidad, a tal grado que para entonces ya tenía lugar inconfundible como grupo social definido, que desempeñaba ya una actividad no menos importante dentro de la economía nacional.

Si bien es cierto que ni los indígenas, ni los mestizos tomaron parte activa en el movimiento independentista, salvo casos aislados, la gesta sirve como punto de partida para señalar una nueva etapa en la vida histórica nacional.

A partir de la independencia, el criollo empezó a perder influencia lentamente, en cambio el mestizo se fue acentuando más y más hasta lograr un control general en el poder y en la economía. El patrón cultural impuesto por el español y el criollo respectivamente, no perdió vigencia en ningún momento.

En consecuencia, el mestizo que para entonces ya tenía el calificativo de *ladino*, fue obligado por el grupo dominante a identificarse plenamente con los valores culturales hispánicos y seguir la modalidad de menospreciar a los indígenas, racial y culturalmente.

La actitud del ladino es comprensible y explicable, ya que su deseo era identificarse del todo con el vencedor. Desde luego, hay que aclarar que los españoles y los criollos consideraban a los mestizos como una raza inferior y de conducta nada confiable debido al estilo de vida que vivían. Aún así el ladino no quizo identificarse con el indígena, social y culturalmente por temor a ser sometido a los trabajos forzados en el campo.

Su condición de no indígena le permitía pertenecer al grupo de trabajadores libres, que se dedicaban a las actividades artesanales.

Esa relativa libertad del ladino, la aprovechó para alejarse más del grupo indígena; para entonces los patrones culturales estaban ya bien definidos. El indígena había llegado a ser un estigma social y cultural desde el punto de vista de los grupos no indígenas.

Viendo las cosas desde este ángulo, nos resulta comprensible el porqué de los prejuicios sobre los valores de la cultura indígena, prejuicio que tanto ha atrasado nuestra evolución cultural y educativa.

Las situaciones anteriormente señaladas nos ayudan a comprender la complejidad de la lucha para lograr la supervivencia de los valores de la cultura indígena en Guatemala.

ALGUNAS ALTERNATIVAS

Es indispensable abrir los ojos y ver la realidad histórica de nuestro país. El guatemalteco tiene una cultura mixta.

Esa formación no debe avergonzarnos sino todo lo contrario, pues constituye una ventaja que debemos aprovechar para enriquecer nuestra personalidad y nuestros conocimientos, pero para ello es necesario superar algunos problemas reales.

La educación del indígena se ha descuidado a través de varios siglos y esto lógicamente ha representado un rezago en el campo cultural, social y económico. Ese atraso ha mantenido aislado en la ignorancia al indígena, y la ignorancia ha sido un factor determinante para obstaculizar el descubrimiento de los verdaderos valores de la cultura indígena.

Tristemente, el indígena dentro de su escaso desarrollo se ha llenado de complejos y prejuicios que han llegado a formar parte de su personalidad. El indígena como sabemos, padece de complejo de inferioridad, porque no domina el idioma español que nunca practicó. Su indumentaria es elemental, su vivienda miserable y su trabajo rudo e inseguro. Todo lo anterior es complementado por la actitud hostil y burlona del grupo no indígena, la mayoría de las veces en que se relaciona con él.

Ante tal situación, el indígena se ha refugiado en la indiferencia, el silencio y el estoicismo del sufrimiento, como armas de protesta contra tantos atropellos infringidos por los españoles, criollos y grupos no indígenas, en su orden cronológico, durante tantos siglos. Por tal motivo, es de capital importancia la reeducación del indígena para ayudarlo a sacudirse de tantos complejos y prejuicios que viene padeciendo.

Existe, por ejemplo, un buen sector de indígenas que sostiene criterios equivocados sobre la condición etnológica. Cree que el indígena es superior a todos los demás, porque desciende de una raza pura, una sangre no contaminada y que esta característica le convierte en especial y superior; sin embargo tal criterio va perdiendo vigencia, especialmente en nuestros días.

Debemos convencer al indígena que ninguna raza en el mundo se cree inferior, todos los grupos raciales tienen la firme idea de que son mejores que los demás. No obstante, la pureza o impureza racial no nos hace mejores o peores. Todos los grupos raciales cuentan con sus virtudes y bondades, pero también tienen defectos.

Los valores auténticos de un pueblo, nación o raza están en sus avances científicos, arte, religión, ética, filosofía, etc.

VALORES DE LA CULTURA INDIGENA

El indígena no necesita buscar valores ficticios, porque su cultura cuenta con valores auténticos.

Idioma.

Lingüistas famosos de todo el mundo han demostrado gramatical y científicamente que los dialectos quiché y cakchiquel son realmente auténticos idiomas, en vista de que su estructura gramatical no tiene nada que envidiar a ningún otro idioma como el francés, español, inglés, alemán u otros.

Organización.

Su organización social ha llamado la atención de los antropólogos de diversos

países, debido a que lo peculiar de su estructura permite dar una solidez poco usual a las familias.

Etica.

Realmente poco conocida por los no indígenas, la ética es una realidad en la vida diaria del indígena y es estudiada y comprendida sólo por los investigadores.

Filosofía.

El indígena maneja ciertos valores filosóficos sin tener plena conciencia de ellos, pero si se diera cuenta tendría muchos motivos por los cuales sentirse orgulloso.

Historia.

Es poco lo que se conoce sobre la historia precolombina, pero ese poco sorprende al mundo actual, en vista de que describe los hechos pasados de una civilización y no de pueblos bárbaros o salvajes como muchos suponen. Sin embargo, lo mejor de la historia aún permanece en el misterio. A los hombres afortunados con mente privilegiada les espera la suerte de dar a luz al mundo los secretos de ese pasado, cuando se logren describir e interpretar los jeroglíficos que abundan en Mesoamérica.

Arte.

Después de casi quinientos años de dominación e imposición de la cultura hispánica, con la clara intención de erradicar ciertos hábitos y prácticas dentro de la vida del indígena, existen ciertas cosas que aún siguen vigentes y nada ni nadie puede cambiar en su totalidad. Un ejemplo claro de lo que exponemos es la elaboración de los tejidos. Las mujeres y algunos hombres siguen fabricando sus hermosas telas cuya combinación de colores establece una estética poco conocida en el mundo actual.

Estas telas que en la actualidad llevan el nombre de "típicas", se están dando a conocer en todas partes y ponen al país como el lugar donde se fabrican telas de incomparable colorido y diseño.

En resumen, podemos afirmar sin temor que los indígenas no necesitan rebuscar valores ficticios, en vista de que existen valores inherentes a su propia cultura.

PASOS PARA PRESERVAR LOS VALORES DE LA CULTURA INDIGENA

Detener la autodestrucción.

El indígena inconscientemente está contribuyendo a la destrucción de centros arqueológicos, monumentos, utensilios de cerámica y otros objetos que podrían



Fig. 57 — Mercado quiché.

tener gran significado para la arqueología y la antropología. Esta destrucción se efectúa inconscientemente por medio de la agricultura, destrucción de bosques, pastoreo, etc. En el otro caso se destruye sin llegar a tener conciencia plena del significado de esa destrucción intencionada. En esta categoría entran los depredadores que tanto daño han hecho a los centros históricos. Estos destructores andan en busca de centros arqueológicos, cuando los encuentran empiezan a escarbar tratando hallar supuestos tesoros. Al no encontrarlos, venden los pocos objetos de cerámica que encuentran, cuando tienen suerte, pero siempre a costa de una gran destrucción, ya que sus métodos utilizados en tales actividades son de lo más burdos. Por esa razón los daños que causan a los centros arqueológicos son irreparables.

Existen rumores sobre la existencia de documentos valiosos en las diferentes comunidades, si eso fuera verídico, entonces quiere decir que dichas comunidades los guardan con el mayor celo posible, no importándoles mantenerlos en la oscuridad. En este sentido se hace indispensable la orientación del indígena para que comprenda el valor de darlos a conocer; sólo así, se puede descubrir realmente cuánta importancia encierran.

La reeducación del grupo no indígena.

Este grupo es el que maneja la política educativa, económica y social del país, en vista de que es el que cuenta con un desarrollo más avanzado. Los ladinos tienen pues, la responsabilidad moral e intelectual de revisar y revalorar sus

conceptos y actitudes frente a la otra cultura que nunca han entendido ni hacen el menor esfuerzo por comprender. Sin embargo, aún no es tarde para enmendar tal error. Si, por el contrario, se siguiera ignorando la magnitud del problema, no quedaría entonces alguna alternativa de salvar y perpetuar los valores de la cultura indígena. No habría nada ni nadie que pudiera justificar ante la historia tal mezquindad, ceguera y miseria de espíritu, permitiendo la destrucción y aniquilamiento de los logros de una gran civilización.

Reorientación de las instituciones educativas del país.

Es halagador ver los programas educativos de todos los niveles en el país. Técnicamente hablando están ajustados a las exigencias de la educación moderna; a pesar de eso no hay coherencia en el campo de la práctica. Lo que queremos señalar concretamente es que los programas de estudio no se encuentran ajustados a la necesidad y realidad nacionales. En cuanto a los contenidos, son más contradictorios, porque aun cuando tienen contenidos enciclopédicos resultan poco o nada prácticos. Para ilustrar lo anterior damos un ejemplo: los programas de estudios exigen a los alumnos que aprendan y conozcan la vida e historia de los demás pueblos del mundo, pero por desgracia dejan pasar por alto lo propio. Es posible que sea un vicio de los pedagogos y técnicos de la educación, ya que otros países indudablemente hacen lo mismo, pudiendo comprobarse que hay muchos estudiantes extranjeros que vienen a estudiar lo nuestro y posiblemente desconocen



Fig. 58 — Escuela Nacional Comunal Indígena de Chichicastenango.

lo propio. Volviendo al punto, es indispensable según nuestro entender, que los programas de estudio contengan un profundo conocimiento de nuestra historia para conocernos y entendernos a sí mismos como grupo, como pueblo, como país. El nivel primario y medio considera la historia del país con mucha superficialidad. La investigación es pobre en estos niveles.

La educación superior lamentablemente no escapa de esta crítica. La célebre Universidad de San Carlos de Guatemala, ha estado al nivel de las universidades más famosas del mundo. Obtuvo dicha fama gracias a la calidad de sus estudiantes. Los profesionales egresados de la misma tienen aceptación internacional. Naturalmente esto nos llena de orgullo y de mucha satisfacción, pero nos sorprende ver entre tantos hombres ilustres en el campo científico, quienes han manejado la política educativa superior del país durante varias centurias, como no se les había ocurrido la importante y urgente creación de una facultad de antropología y arqueología. Esto le hubiera dado más gloria a dicha casa de estudios y de paso la hubiera convertido en una autoridad en asuntos mayas, en todo el mundo. Tristemente nada de eso pasó, al contrario, fue ignorado y por tal motivo seguimos a la zaga de los países que se han interesado en la cultura precolombina y colonial. Después de tantos años transcurridos, la Universidad de San Carlos, ha iniciado en los últimos años un débil intento para realizar un programa de antropología.

Sobre dicho programa, sin embargo, no ha habido información ni promoción de importancia, en vista de que los alumnos que ingresan del nivel medio reciben más información sobre otras carreras que de los programas ya indicados. El señalamiento anterior sigue confundiendo a los intelectuales nacionales y extranjeros. Esperamos que un día no lejano surja una verdadera inquietud dentro de las universidades, tanto estatal como privadas, para que se cree una facultad seria, con un equipo moderno para realizar las investigaciones científicas de más alta calidad en nuestro país, aprovechando inteligentemente los recursos aún disponibles.

CONCLUSIONES

Desde luego, cada cual debe cooperar para lograr una reintegración de los valores de la cultura indígena para la formación del guatemalteco de mañana. No será fácil alcanzar tal objetivo, si las autoridades encargadas de la política educativa del país no ponen mayor empeño a ese fin.

A nuestro entender, ha llegado el momento de investigar y reflexionar seriamente sobre el valor de la cultura de nuestro país. Para ello es necesario despojarnos de prejuicios, sentimientos parciales u otras causas que pudieran perjudicar una valoración científica, justa e imparcial de dichos valores. De lograrse tal avance en nuestro país, se podrían utilizar todos los trabajos realizados por los científicos de otros países, como base para confirmar, ampliar y/o corregir tales conceptos.

Frans Blom, inquieta nuestra imaginación al decir "...sabemos por estas inscripciones que el sistema calendárico maya no se repetiría hasta después de transcurrir más de 300,000 años solares (los suficientes, parece, para cualquier gente); también que los astrónomos mayas predijeron eclipses y comprendieron el

ciclo de la luna con un error de menos de la tercera parte de un día en 300 años. En fin, mucho –sí, mucho– antes de que el Viejo Mundo tuviera idea de la exactitud astronómica, el Nuevo Mundo la había alcanzado, por sus astro-matemático-mágico-sacerdotes que eran astrónomos de la mayor pericia. Pero a nosotros, los que participamos de la cultura del Viejo Mundo, nos gusta pensar que inventamos la cultura y la civilización."

El siguiente pasaje del Popol Vuh debe ayudarnos a reflexionar seriamente: "...Muchos hombres fueron hechos y en la oscuridad se multiplicaron. No había nacido el sol ni la luz cuando se multiplicaron."

La generación actual tiene la responsabilidad de hacer brillar la luz o apagarla para siempre.

Terminaremos con un pensamiento positivo de esperanza y de fe, que se encuentra en el libro sagrado de los quichés y que encierra toda una filosofía: "... Que todos se levanten, que se llame a todos, que no haya un grupo, ni dos grupos de entre nosotros que se quede atrás de los demás..."

Estoy seguro de que las palabras anteriores encierran el deseo de cualquier país civilizado del mundo.

EL CUENTO FOLKLORICO EN LA REGION QUICHE DE GUATEMALA

Por Hugo Fidel Sacor Q.

El presente ensayo comprende un estudio sobre el Cuento Folklórico de la región quiché de Guatemala, con análisis de motivos, rasgos estructurales y tipología del cuento maravilloso, y con sus transformaciones folklóricas entre los campesinos.

Comprende particularmente el análisis de un cuento recopilado en la aldea Chichaj en el municipio de Canillá, del departamento de El Quiché, el 26 de febrero de 1976. Registrado en lengua quiché y en cinta magnetofónica es propiedad del Instituto Panamericano de Geografía e Historia, quien financió el programa especial a través del Comité de Folklore.

SINTESIS HISTORICA

Después de ser influidos económica y políticamente por los habitantes toltecas del altiplano central mexicano, durante los siglos X y XI, los quichés "asumieron por un tiempo el poder central en el altiplano guatemalteco con su capital K'umarcaaj" (Krickeberg 1975: 218)[1].

Con la conquista y la colonización de Guatemala los poblados prehispánicos fueron desmantelados y creados los "pueblos de indios" (Martínez 1973: 65-66). Mediante una política agraria se les dotó de tierras llamadas ejidos y comunales,

1. "Hay suficiente evidencia etnohistórica de que los primeros caudillos llegaron al Quiché entre 1200 y 1250 D.C.".
"Así podemos usar la fecha de 1300 a 1350 D.C. como un *terminus post quem* para la formación del reino Quiché".
Robert Carmack, J. Fox y R. Stewart, *La Formación del Reino Quiché*. Instituto de Antropología e Historia, Guatemala, 1975, p. 38.
Daniel Contreras, Temas y Motivos Bíblicos en las Crónicas Indígenas de Guatemala, Revista Facsimilar de la Facultad de Humanidades, Universidad de San Carlos de Guatemala, Vol. VI, No. 1, 1968-69, P. 11.

administrados por el Cabildo o Ayuntamiento indígena, para que los indígenas pudieran trabajar a fin de sustentarse, tributar y estar en condiciones de trabajar en forma casi gratuita en las haciendas, labores y otras empresas de los grupos dominantes (Martínez 1973: 65 y 66).

Durante la época republicana, particularmente en 1871, se permitió la participación de pequeños y medianos propietarios, reduciendo propiedades comunales y ampliando latifundios en la república. Por carecer de títulos de propiedad, las poblaciones indígenas con tierras comunales fueron apercibidas como mano de obra barata para empresas agrarias latifundistas.

Dadas estas condiciones históricas, colonial y contemporánea, el Altiplano occidental de Guatemala, cuya inmensa mayoría poblacional pertenece al grupo quiché, es la región "más identificada con el minifundio, lo cual se pone de manifiesto, por un lado, en que en él están asentadas el 20o/o de las pequeñas explotaciones del país, y por otro, en que el 95.2o/o de las unidades agropecuarias de esta zona son menores de 10 manzanas; así como que también el 99.5o/o de las mismas están constituidas por explotaciones cuya superficie es menor de 1 caballería (I.I.E.S.O. 1976: 48).

La región quiché, grupo lingüístico de la familia maya, comprende actualmente[2] una población de 606,038 habitantes, mayor que otros grupos de la misma familia lingüística (mam, kekchí, yucateca y otros). La región comprende 66 municipios y cabeceras departamentales en el Occidente de la república de Guatemala. Sus habitantes se dedican a la producción de maíz, trigo, frijol, papa y hortalizas, a la ganadería y a las artesanías (tejidos, alfarería, etc.).

DESARROLLO Y FUENTES DEL CUENTO FOLKLORICO

Los cuentos populares de los campesinos de la región quiché contemplan motivos y rasgos estructurales de los mitos mayas escritos en quiché con caracteres latinos, durante los siglos XVI y XVII, recogidos en el *Popol Vuh* (Recinos 1947: 30), *Memorial de Sololá, Título de los Señores de Totonicapán* y *Rabinal Achí*. Así mismo contemplan motivos y rasgos de cuentos populares difundidos por emigrantes españoles y europeos durante la época de la colonia y la época republicana en Guatemala (Instituto Lingüístico de Verano 1972: 21) Dichos cuentos populares, constituyen en la actualidad transformaciones, sustituciones e inversiones de dichos motivos y rasgos en constante dinámica y cohesión social.

Además de difundirse cuentos picarescos, novelescos y fábulas entre los campesinos, también se difunden leyendas y mitos con temas de héroes, reyes, encantamientos, del mal, del diablo o hechiceros, con ciertos grados de animismo, totemismo y poiquilomorfismo que se desarrollan en pasajes fatales o felices por las montañas, las ciudades y los hogares de los mismos personajes.

2. La población Quiché se presenta en base al Censo de Población de 1973, siguiendo los cuadros del Subgrupo Quiché presentados por Terence Kaufman en, Proyectos de Alfabetos y Ortografías para escribir las Lenguas Mayances, Editorial José de Pineda Ibarra, Guatemala, 1970.
VII Censo de Población, Dirección General de Estadística, Ministerio de Economía, Serie 3, T. I., Guatemala 1975.



Fig. 59 — Día de mercado en Chinique de las Flores, El Quiché.

Los cuentos folklóricos, particularmente los relatos mágicos de la región quiché, en la actualidad constituyen cuentos de luchas heroicas en contra de adversarios míticos, cuentos que conducen al matrimonio, cuentos sobre perseguidos y cuentos de niños en los que figuran ogros. Aunque en su forma tradicional sean narrados mediante la leyenda, en "el caso del cuento ya muy convencional, lo maravilloso se encuentra separado de una etnografía concreta de creencias y prescripciones rituales, que son por su parte claramente deslindados por cada cultura (así en el plano étnico como en el histórico)" (Meletinski 1972: 40). Y por lo que añade Vladimir Propp (1974: 256) sobre el cuento maravilloso: "normalmente se piensa que en el cuento se han introducido elementos aislados de la Prehistoria, pero que en conjunto es producto de una "libre" creación artística. Nosotros vemos, en cambio, que el cuento maravilloso consta de elementos que remontan a fenómenos y a representaciones existentes en la sociedad anterior a las castas".

La transmisión y difusión del cuento folklórico y de los diversos motivos y matices folklóricos europeos y quichés en el relato oral popular entre la gente del campo constituyen un producto de hegemonía histórico-social vista en el mestizaje, lucha y dominio político-cultural en Guatemala.

Este aspecto particular del folklore narrativo de la región quiché ha trascendido en varias obras de la actual narrativa guatemalteca, como "realidad mágica" o "realismo mágico" (Albizúrez 1975: 202), [3] "histórico legendaria" (Olazagasti

3. "Traslada al mundo americano los procedimientos del "realismo mágico". Los conjuga con las leyendas, los mitos, las costumbres ancestrales. Nos coloca ante el choque de lo cristiano y lo nativo en la escalofriante realidad mágica de Mulata de Tal."

1968: 249),[4] y "mítica y ficticia" (Echeverría 1967: 67-68).

COHESION SOCIAL DEL CUENTO FOLKLORICO

El cuento folklórico, en la región quiché, se trasmite de padres a hijos, o de abuelos a padres, parientes o amigos, con el fin de entretener y divertir. Algunas personas entrevistadas en San Andrés Xecul, en el departamento de Totonicapán, en Nahualá, en el departamento de Sololá, en San Andrés Sajcabajá y Canillá, en el departamento de El Quiché informan que la costumbre de contar cuentos es común entre jóvenes, adolescentes y personas mayores de edad. Aunque la mayoría de los relatores tiene entre 20 y 30 años de edad, algunos niños de 14 y 15 años de la aldea Chichaj, en Canillá, procedieron también a relatar cuentos y leyendas semejantes a los que relataron las personas adultas. Sin embargo, varios informantes consideraron mejor desarrollados los motivos y versiones del relato popular en las narraciones hechas por ancianos o abuelos cuenteros, por ser los más indicados, aunque los entrevistados conocieran particularmente los mismos motivos folklóricos de la región.

Los regionalismos lingüísticos en el lenguaje oral popular caracterizan particularmente a la región quiché, y por ese motivo fue necesario realizar una larga observación en la comunicación, en cada uno de los municipios y departamentos de dicha región lingüística. Esto permitió grabar directamente en lengua quiché las entrevistas y los relatos recopilados, con sus variantes morfológicas, sintácticas y fonológicas, e hizo posible presentar el cuento PEDRO ANIMALES, con Proyección Folklórica (Lara 1977: 19)[5] en el presente estudio, en lengua quiché con su correspondiente traducción al español.

Los cuentos populares en lengua quiché se conocen como *Molom tzij,* "cuento"; *Ojer tzij,* "historia"; *Cholaxic,* "narraciones". Para la gente quiché constituyen un ciclo natural de vida en la conceptualización de los motivos orales y éticos de los contenidos del cuento (Sacor n.d.).

PROYECCION FOLKLORICA DE UN CUENTO EN QUICHE

Pedro Animales
(Versión quiché)

C'o jun achi ojer cha', ma cu'ma ta u si' cha', are chi cutakbic u nan:

– ¡Ja'má ka si' wal! quinq'ueyo, cachá.

– ¡No! ¡Ja'má at! ¡Ah no! C'o jun laj icaj wuc', ¿ja'bij ampa che ka rey, la carajta lo quinya can che prenda? cacha cha.

4. "En cuanto a la temática del Indigenismo ha tomado las diferentes perspectivas. La histórica-legendaria, ya caduca, y la social de tipo reivindicador, que es la más reciente."

5. "Proyección folklórica es el reflejo, la reelaboración de elementos tradicionales; lo cual implica el uso dirigido de los materiales folklóricos investigados fuera del ámbito que les es propio; utilización que efectúa consciente y constantemente por personas ajenas a la cultura tradicional de las clases populares y cuyo producto está destinado a una masa poblacional generalizada, siendo trasmitida, además, en forma institucionalizada, por medio de la palabra escrita, el libro, el disco, la radio, la televisión y otros medios de comunicación social."

– ¡Ahhhhh..! Quinbij na chere, cacha chere, le ka rey la kas caraj lo.

Xbec ru nan xubij chere:

–Ya quieb bulto we ri atz'iak rech ri wal. Le are'xa cuc'ayij e cuyá jun laj icaj chawe che prenda, cacha'.

– ¡Cakilna! La utz icaj, cachá xak jun laj prenda, utz ri'. ¡Ja'má lo ri icaj!

Xbec xuya ri icaj che prenda cha', are chi' xyataj can ri icaj te c'ut xbec chuc'ayixic ri atz'iak cha'. Te xu'riká nic'aj winak quichajim jun camatz cha':

– ¡Ideay! ¿So quiban waral ix? cacha cha.

– ¡Ay Dios! Kachajim le jun camatz. Xa que cakax ba jun chij, cutijba ri jun camatz; cakaxbi ri jun wacax cutijbi ri jun camatz; cakaxbi ri jun quiej cutijbi ri jun camatz; cakaxbi ri jun winak cutijbi ri jun camatz. Are c'ut quimic cakachijij che cu'q'uisbi ri winak para ri tinamit!

– ¡Ma icamisaj ri camatz quimic in quiya can ri i watz'iak! cachá'. Xiwesaj can i watz'iak e quinya can iwe c'ac'. ¡Xcha'!

– ¡Utz ri'! –xquesaj ri catz'iak xyá can utz tak atz'iak chique.

Je chi xbec xu'riká chi nic'aj chi quicamisalá tak ch'o:

– ¡No! ¡Ma icamisaj ri cho in quinya can iwatz'iak chere! ¡No! ¡Ma icamisaj ri us quinya can iwatz'iak chere! ¡Ma icamisaj jun le tz'i quinya can iwatz'iak chere! ¡Ma icamisaj ri siya quinya can iwatz'iak chere!

–ronojel ri chicop xu't'o cha'.

Je chi c'ut xbec, juntij xujubuj can ri atz'iak, xbec chu rachoch ba.

– ¿La xc'am ri atz'iak wal? cacha ru nan chere.

– ¡Xc'amic nan! cachá, chi xcam ri atz'iak.

– ¿La xquiyá ri pwak chawe?

–C'o ta nan xa pa c'as xinyá wi canok, cacha'.

– ¡Ah vaya! ¿Le we la quiquitoj c'uri'?

– Ah no. Ri' quiquitojo. E cumplido xinyá ba canok, cacha'.

Xu'rika ri c'ayibal, are ba quimic c'o ri ka rey chi juntij:

– ¡Ideay! ¿Ri a wal so cuban che ri atz'iak? cacha'.

–Le te quinbij chere cuta, cacha.

Are chi xbe chuta. Le ri atz'iak xak jun usipam canok.

–Are quimic in quinbe pa tak finca, cacha'.

– ¡Jat ba! cacha chere.

Are chi xbec, que xtaqué' ri camatz pa ri u be, cha':

– ¡Ideay at Pedro Animales! ¿Jawi catbe wi? cacha'.

–Are le in quinbec, are che ri atz' iak xinya can pa c'as ubixic. Xa ma tzij ta xinban che ri in nan. Le are ri atz'iak xa xinsipaj canok, cacha.

– ¡Ahhh...! ¡Quekep lo wuc'! cacha chere.

– ¡Ah no! ¡Xa quinxibij wib chawe! cacha, at nima chicop.

– ¡No hombre! ¡Cat quekep lo wuc'! cacha chere.

– ¡Ah no!

–Le we caxibij chere catel can ri pa ri nom. Pa ri nom c'o can wi ri wochoch. Are chi' xel bic, ma are wi, c'o ri rochoch ri camatz de dos pisos.

–Le ri at ri xinato'o, che quimic caweta'maj quinban jun awochoch che ri jun wochoch de dos pisos che chiqué ri xato canok che are quetoban chuyaquic ri a wochoch, cacha chere. Are quimic quinyá ri jun aquiej e jun valija a pwak.

Xyá ba ri pwak chere, jun valija. Xuc'am bic xuya che jun u manzana uquiej.
Xuya bic, xekan chij ri ru quiej e xya ba jun charro pawi che ca che chi rochoch.
Te carilo u nan xakajbic:
– ¡No nan! , matanimajic in ri' cacha'.
– ¿La at ri wal? Xa'ma ri pwak? cacha'.
–Le in la nan, are jun camatz xuya chwe
– ¡Ay Dios wal! C'o ka suerte, cacha ru nan.
–Le la nan, ¿La cuya ta umial rey ja'tampe chere? cacha'
– ¿La cuyá lo chawe wal? No le ri at ma catchacun taj, cacha.
–No hombre. Quinchacunic nan hombre, cacha'.
Te chi xbec:
–Le ximpe awuc' ka rey. Cubij ri wal ¿La cayata ri amial chere cuc'am ri wal? cacha chere.
– ¡No hombre, c'o chu bien! cacha che. ¡Ba xabij la che che cakaj la wuc' quimic!
¡Ah! , ekannak chirij ri quiej, utzlaj tak atz'iak ucojom bic, tak xajab le xkaj bic cabachat chirij uquiej. ¡Ay Dios! xuxibij rib ri karey:
– ¡Uyyy...! ¡Quimic elok' om xepetic! cacha'.
Que si are Pedro Animales xkajbic.
–Tzij, c'o chi a bien cubij ri a nan, cacha'
–Je. C'o chi jubik', cacha', le quimic ¿La cayata ti amial chwe karey? In cwaj quinc'am ri amial.
–Utz ba ri'. Cac'am ri in mial we caban jun awochoch chwa wochoch ri in?
–Ahh, Quinbano, cacha'.
Xbe cuc' ri camatz:
–Le cuyá ri umial ri karey chwe. Caban jun awochoch chwa wochoch cacha' ri karey chwe. Le quimic quiyec chi jun in wochoch.
–Utz ri'. Are k'ij wa.
Je curi' xyac ri jun rochoch. Te xelbic ri Rey.
–Jawila ba ri wochoch! So ri awochoch je ubanic la xbanic che.
Are chi xel bi ri karey c'ate xrilo utz ja chic.
–Ah le tzij! C'o u bien ri Pedro Animales, cacha'.
C'ate xuya ru mial ri karey chere.

PEDRO ANIMALES
(Versión al español)

Cuentan que antes había un hombre que no iba a traer leña sino mandaba a su madre.
–"Trae nuestra leña hijo! " "Me da pereza", decía.
–" ¡No! ¡Trae tú! " " ¡Ah no! Tengo una hachita, ve, dile a nuestro rey si querrá dejársele como prenda", le dice.
–"Ahhh...! Le diré", contesta la madre, "si nuestro rey lo querrá".
Su madre fue.

"–Dame dos bultos de ropa para mi hijo. Es para que la venda, y una hachita te da de prenda", decía.
–" ¡Veremos! Si es buena hacha", decíale a una simple prenda, "está bien". " ¡Trae el hacha! ".
Dicen que le dio el hacha como prenda; entonces se fue a vender él la ropa. De pronto encuentra a unas personas, cuidando a una culebra.
–" ¡Ideay! ¿Qué hacen aquí ustedes? ", les dice
–" ¡Ay Dios! cuidando a una culebra. Al pasar una oveja, la culebra la muerde; al pasar un ganado, la culebra lo muerde; al pasar un caballo, la culebra lo muerde; al pasar una persona la culebra la muerde. Por eso hoy la cuidamos por si termina a la gente del pueblo".
–"Hoy ya no maten a la culebra, les dejo sus ropas", decía. "Quítense sus ropas y les dejo ropa más nueva. ¡Escojan! ".
–"Está bien", quitándose la ropa, dejándoseles mejores ropas.

Así fue a encontrar a otros también matándose los ratones.
–" ¡No! ¡No maten al ratón! Yo les dejo ropa por él". " ¡No! No maten a la mosca, les dejo ropa por ella! ¡No maten a los perros, les dejo ropa por ellos! ¡No maten al gato, les dejo ropa por él! " A todos los animales los ayudó.

Así entonces, repartida toda la ropa, se fue pues a su casa.
–" ¿Tomaron la ropa, hijo? ", pregúntale la madre.
–"Tomaron madre", contesta. "Ya tomaron la ropa".
–" ¿Te dieron el dinero? "
–"No tengo, madre, lo he dejado fiado", contesta.

Al llegar al mercado la madre, está pues allí nuestro Rey.
–" ¡Ideay! ¿Qué hace tu hijo con la ropa? , pregunta.
–"Le diré que la pida", contesta.
Cuando fue preguntó. La ropa la había regalado.
–"Desde hoy a las fincas me voy", dice el hijo.
" ¡Ve pues! " le contesta.
Se fue, cuando en el camino sale la culebra.
–" ¡Ideay tú, Pedro Animales! ¿A dónde vas? ", le dice.
–"Es que yo me voy porque la ropa la he dejado fiada. No le dije la verdad a mi madre. Es que la ropa la he obsequiado", contesta.
–" ¡Ahhh...! Acércate a mí", dícele.
–" ¡Ah no! ¡A ti te temo! ", contesta, "eres animal grande".
–" ¡No hombre! ¡Acércate a mí! ", dícele.
–" ¡Ah, no! "
–"Si temes, sígueme atrás. Atrás de mí queda mi casa".
Cuando la siguió, en efecto, la culebra tenía su casa de dos pisos.
–"Tú me ayudaste, desde hoy tendrás una casa para ti como la mía de dos pisos, pues a todos a quienes has ayudado ellos ayudarán a levantar tu casa", le decía.
–"Entonces ahora te doy un caballo y una tu valija con dinero".

Le dieron pues el dinero, una valija. Llevándoselo colocado en la manzana de su caballo; colocándolo se fue sobre su caballo y le dieron también un charro y se fue a su casa.

Pronto su madre lo vio llegar.

–" ¡No madre! Realmente soy yo", le dice.

–" ¿Eres tú hijo? ¿De dónde trajiste el dinero? ", dice.

–"Ah, mi madre, una culebra me lo ha dado".

–" ¡Ay Dios, hijo! Tenemos suerte", decía su madre.

–"Madre, ¿no me daría el Rey su hija? " "Ve, pregúntaselo", dice.

–" ¿Te lo dará hijo? Pero tú no trabajas", contesta.

–"No hombre. Trabajo, hombre", dice.

Así se fue.

–"He venido contigo nuestro Rey. Dice mi hijo ¿si dieras tu hija para juntarse con él? ", le dice.

–" ¡No hombre, ya tiene bienes! ", le contesta. " ¡Dile pues que venga conmigo! ".

– ¡Ah! montado a caballo, usando buenas ropas, buenos zapatos, llegó cabalgando.

–" ¡Ay Dios! se asustó nuestro Rey".

–" ¡Uyyy...! ¡Hoy vienen ladrones! ", decía.

Que si Pedro Animales llegaba.

–Cierto, ya tienes bienes, según dice tu madre", dice.

–"Sí. Ya tengo un poco", contesta. " ¿Si me darías hoy tu hija nuestro Rey? Yo quiero juntarme con tu hija".

–"Pues está bien. Te juntas con mi hija si haces una tu casa junto a la mía".

–" ¡Ah! Lo hago", contesta.

Fue con las culebras.

–"Me da su hija nuestro Rey. Haces una casa junto a la mía, me dijo nuestro Rey. Hoy levanto mi casa".

–"Está bien. Será tal día".

Así entonces levantaron su casa; se fue donde el Rey.

–" ¡Mira pues mi casa! Como es tu casa, así fue hecha".

Al llegar nuestro Rey la vio muy bonita.

–" ¡Ah, es verdad! tienes bienes Pedro Animales", decía.

Le dio entonces nuestro Rey su hija.

MOTIVOS Y TEMATICA EN EL CUENTO "PEDRO ANIMALES"

La temática del cuento corresponde al tipo fundamental llamado "cuentos sobre pruebas que conducen al matrimonio" (Meletinski 1972: 89). [6] Su contenido es producto de la vida real y además, conserva rasgos estructurales y motivos folklóricos particulares de mitos mayas, del Popol Vuh y de cuentos populares europeos.

6. "OJSRM Cuentos sobre pruebas que conducen al matrimonio (530, 570, 575, 580, 610, 621, 675)".

"El esposo es atraído y deseado, pues se pretende que la novia consiga el mejor esposo; por otra parte se tiene miedo de él y se pretende eliminarlo" (Propp 1974: 456).

Los motivos folklóricos fundamentales son los siguientes:

1. El Rey.

En el relato, el rey mueve un sustrato ideológico, como característica del feudalismo en Guatemala. [7] En otro tipo de cuentos folklóricos de la región quiché, las mismas distinciones y funciones mágicas reflejan contradicciones sociales entre la fantasía del relato, desde una perspectiva general del cuento maravilloso.

Este mismo personaje se conoce además como *Rajaw Juyub* (señor de la montaña, sustitución realista de Wukub Caquix y de Xibalbá del Popol Vuh), Encanto, Gigante, Demonio o "ser de otro mundo". [8]

2. Culebra.

La forma de conservación totémica en el cuento folklórico, forma manifiesta de animales agradecidos, es sustitución de la forma de hada o maga donante (Propp 1974: 103), pues proporciona casa, caballo y dinero al héroe para volver a su casa y casarse también con la hija del rey. Similar al ratón que ayuda a encontrar los instrumentos del juego de pelota a los muchachos en el Popol Vuh (Recinos 1947: 150).

Desde luego, los motivos folklóricos analizados no constituyen los únicos motivos de la región; en otras publicaciones o proyecciones folklóricas de cuentos en Guatemala, se presentan los mismos tipos de cuentos y motivaciones folklóricas, concretamente de los campesinos, y constituyen una gran variedad de motivos y versiones de los mismos en la región quiché.

AUDIOGRAFIA

1.	Nombre del Relato:	"Pedro Animales"
	Versión:	Original en Quiché, con nombre en español.
	Informante:	Juan Mus
	Edad:	14 años
	Ocupación:	Campesino
	Procedencia:	Aldea Chichaj, Canilla, El Quiché, Guatemala.
	Fecha:	26 de febrero de 1976
	Audiograma:	No. 2 Comité de Folklore, I.P.G.H. Programa Especial, Guatemala.

7. "El verdadero cuento maravilloso, con caballos alados, serpientes de fuego, reyes y reinas de fantasía, etc., no es evidentemente un producto del capitalismo; es claramente un producto más antiguo. Sin perdernos en palabras inútiles digamos que el cuento maravilloso es más antiguo incluso que el feudalismo" (Propp 1974: 20).

8. Las transformaciones de motivos folklóricos en la región quiché son de diversos matices y rasgos con el Popol Vuh y otros tipos de cuentos en relación a la difusión europea con motivos y rasgos folklóricos en Guatemala. Las transformaciones son propias de la dinámica social e histórica, precisados con el desarrollo de las estructuras sociales propias del Capitalismo agrario en Guatemala.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

Acuña, R.

1975 Problemas del Popol Vuh. *Mester.* UCLA. V - 2: 123-134.

Albizúrez P., F.

1975 *La novela de Asturias.* Guatemala, Editorial Universitaria.

Anales de los Cakchiqueles

1934 *Memorial de Tecpán-Atitlán.* Traducción de J. A. Villacorta. Guatemala. Tipografía Nacional.

Atlas Guatemalteco

n.d. Maps commissioned by Jefe del Estado, C. Doctor Mariano Gálvez, and produced by M. Rivera Maestre. 1834. Manuscrito en la Biblioteque Nationale, Paris.

Aulie, H. W. y E. de Aulie

1978 Diccionario chol-español, español-chol. Serie de vocabularios y diccionarios indígenas, No. 21. México: Instituto Lingüístico de Verano.

Barthel, T.

1964 Comentarios a las inscripciones clásicas tardías de Chich'en Itzá. *Estudios de Cultura Maya,* IV: 223-244. México.

1968 El Complejo "Emblema". *Estudios de Cultura Maya* VII: 159-193. México.

1974 Neue Lesungen zur Mayaschrift. *Tribus* 23: 175-211. Stuttgart.

Bartra, R.

1974 *El modo de producción asiático.* Antología de Textos sobre la Historia de los Países Coloniales: México: Editorial Era.

Basseta, D. de

1968 *Uocabulario quiché.* Ms. en la Bibliotheque Nationale, "Am. 59". Consta de dos secciones: una, español-quiché; la otra, quiché-español.

Brasseur de Bourbourg, C. E.

1857 Histoire des Nations Civilisées du Mexique et de l'Amérique Centrale. 4 vols. Paris.

1861 *Popol Vuh. Le libre sacré et les mythes de l'antiquité americaine.* Paris.

1961 *Gramática de la Lengua Quiché.* Guatemala. Editorial "José de Pineda Ibarra".

1972 *Popol Vuh. El libro sagrado y los mitos de la antigüedad americana.* Traducido por J. L. Arriola de la versión francesa (1861). Guatemala, Editorial Universitaria.

Brigham, W. T

1887 *Guatemala the land of the Quetzal.* New York: Charles Scribner's sons.

Brine, L.

1894 *Travel amongst american Indians.* Their Ancient Eartworks and Temples. London: Sampson Low, Marston y Co.

Brown, K. L.

1973 The B-III-5 Mound Group: Ecology and Middle Classic Civic Architecture. *The Pensylvania State University Kaminal Juyú Proyect: 1969. 1970 seasons, Part I Mount Excavations,* editado por J. W. Michels and W. T. Sandors. Occasional papers in Anthropology, Pensylvania State University, No. 9: 391-464.

Bruce, R. D.

1974 *El Libro de Chan K'in.* Colección científica, 12. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, D. F.

1976/77 The Popol Vuh and the Book of Chan K'in. *Estudios de Cultura Maya,* V. X, pp. 173-208. Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas. Universidad Autónoma de México, D. F.

Bruce, R. D., C. Robles y E. Ramos Ch.

1971 *Los Lacandones, 2: Cosmovisión Maya.* Departamento de Investigaciones Antropológicas. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, D. F.

Bunzel, R.

1967 *Chichicastenango. A Guatemalan Village.* University of Washington Press: Seattle.

Cahodas, M.

1974 The Iconography of the Panels of the Sun, cross and Foliated cross at Palenque, Part II. En: *Primera mesa redonda de Palenque, Parte I, pp.* 95-108. Pebble Beach, California: The Robert Louis Stevenson School.

1976 The Iconography of the Panels of the Sun, cross and foliated cross at Palenque, Part III. En: *Segunda mesa redonda de Palenque:* The Art, Iconography and Dinastic History of Palenque, Part III, edited by Robertson, M. G. pp. 155-176. Pebble Beach, California: The Robert Louis Stevenson School.

Campbell, L.

1977 Quichean Linguistic Prehistory. University of California Publications in Linguistics, No. 81. Los Angeles: University of California Press.

Carmack, R. M.

1965 *The Documentary Sources Ecology, and Culture History of the Prehispanic Quiché-Maya of highland Guatemala.* Doctoral thesis, University of California, Los Angeles.

1968 Toltec influence on the Postclassic culture history of Highland Guatemala. Archaeological Studies in Middle America, 42-92. Middle American Research Institute, Pub. 26. New Orleans: Tulane University.

1973 *Quichean Civilization: The Etnohistoric, Etnographic, and Archaeological Sources.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

1975 "New Quichean Chronicles from Highland Guatemala. Paper delivered at the S. A. A. meetings in Dallas, Texas, Texas". Fotocopia del manuscrito. Cortesía del autor.

1977 Etnohistory of the Central Quiché: The community of Utatlán. *Archaeology and Etnohistory of the Central Quiché,* editado por D. T. Wallace y R. M. Carmack. Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York at Albany, Publication 1: 1-19.

n. d. Notas de campo del Quiché central y Totonicapán. 1966-1979.

1979a *Evolution of the Utatlán Quiché: Etnohistory of a Highland Maya Kingdom.* Norman: University of Oklahoma Press.

1979b *Historia Social de los Quichés:* Seminario de Integración Social Guatemalteca.

1979c *Evolución del Reino Quiché.* Guatemala. Editorial Piedra Santa. Traducción de Danilo A. Palma.

n. d. *Evolution of the Utatlán Quiché: Etnohistory of a Highland Maya Kingdom.* Manuscrito.

Carmack, R. M., J. W. Fox y R. E. Stewart

1975 *La Formación del Reino Quiché.* Instituto de Antropología e Historia de Guatemala. Publicación especial 7, Guatemala.

Carrasco, P.

1977 La Sociedad Mexicana antes de la conquista. *Historia General de México,* Vol. I. El Colegio de México.

Chapman

Puestos de intercambio en Mesoamérica.

Charbonier, G.
1969 Conversations with Claude Lévi-Strauss. Traducción de John y Doreen Weightman. London: Jonatan Cape.

Chen, M. Y.
1979 Metrical Structure: evide.ıce from chinese poetry. *Linguistic Inquiry* 10: 371-420.

Chesneaux, J. y otros
1969 *El Modo de Producción Asiático.* México: Ed. Grijalbo.

Clark, P. C. y F. C. Evans
1954 Distance to nearest neighbor as a measure of spatial relationship in populations. *Ecology* 35: 445-53.

Coe, M.
1973 The Maya Scribe and his World. New York.
1975 Classic Maya Pottery ay Dumbarton Oaks. Washington.

Contreras, D.
1963 Temas y motivos bíblicos en las crónicas indígenas de Guatemala. *Antropología e Historia de Guatemala.* 15: 2: 46-58.

1969 Temas y motivos bíblicos en las crónicas indígenas de Guatemala. Revista Facsimilar, V. VII, Facultad de Humanidades, Universidad de San Carlos de Guatemala.

Cordán, W.
1962 Popol Vuh. Mythos und geschichte der Maya. Dusseldorf-Kölm.

Correa, G.
1955 El espíritu del mal en la brujería. En: *El espíritu del mal en Guatemala.* Middle American Research Institute. New Orleans: Tulane University.

1960 *El espíritu del mal en Guatemala, Nativism and Syncretism.* Ed. Munro Edmonson, MARI Pub. 19. Tulane.

Coto, fray Thomas de
1651 *Vocabulario de la lengua cakchiquel.* .. Ms. en la American Philosophical Society of Philadelphia. "Class 497-43; No. 082".

Crespo M., M.
1968 *Algunos títulos indígenas del Archivo General del Gobierno de Guatemala.* Guatemala: Facultad de Humanidades.

Daly, C.
1865 Note pouvant ser a l'exploration des anciens monuments du Mexico. Archives de la Commission Scientifique du Mexique 1: 146-61, Paris.

De Carvalho - Neto, P.
1977 *Diccionario de Teoría Folklórica.* Guatemala. Editorial Universitaria.

De Borhegi, S. F.
1956 Development of Folk and Complex Cultures in the Southern Maya Area. American Antiquity (V. 21. No. 4).

Dirección General de Estadística
1975 VII Censo de Población. Serie 3, T. I. Dirección General de Estadística, Ministerio de Economía, Guatemala.

Durand, E. J. y J. de Durand Forest
1968 Nagualisme et chamanisme. *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Americanisten Kongresses.* pp. 339-45. München.

Durán, D. de
1967 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme,* México. Editorial Porrúa. 2 Vols.

Echeverría, A.
1967 *Antología de prosistas guatemaltecos. Guatemala:* Editorial Universitaria.

Edmonson, M. S.
1965 *Quiché-English Dictionary.* Middle American Research Institute, Tulane University, Publication No. 30, Tulane.
1971 *The Book of the Counsel: The Popol Vuh of the Quiché Maya of Guatemala.* Middle American Research Institute. Publication 35. New Orleans: Tulane University.

1978 Los Popol Vuh. *Estudios de Cultura Maya,* V. XI, pp. 250-266. Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas. Universidad Nacional Autónoma de México, México, D. F.

Estrada M., A.
1973 *Popol Vuh* (Edición facsimilar) Guatemala. Editorial "José de Pineda Ibarra". Copia de la versión de Ximénez.

Falla, R.
1978 *Quiché Rebelde.* Estudio de un reconocimiento de conversión religiosa, rebelde a las creencias tradicionales en San Antonio Ilotenango, Quiché (1948-1970). Guatemala: Editorial Universitaria.

Fernández de Obiedo y V., G.
1944 *Historia de las Indias, Islas y Tierra Firme de la Mar Océano.* Asunción
1945 del Paraguay. Editorial Guarania.

Fischer, J. L.
1963 The Sociopsychological Analysis of Folktales. Current Anthropology, Vol 4, 235-95.

Foster, G.
1944 Nagualism in México and Guatemala. *Acta Americana* 2: 85-103. Washington.

Fox, J. W.
1978 *Quiché Conquest: Centralism and regionalism in Highland Guatemalan State Development.* Albuquerque: University of New Mexico Press.

n. d. Lowland to Highland movements: a model of "Toltec" Linkage in Southern Mesoamérica. Baylor University.

Fuentes y Guzmán, F. A. de
1932 *Recordación Florida: Discurso Historical y Demostración Natural, Mate-*
1933 *rial, Militar y política del Reino de Guatemala.* 3 Vols. Guatemala: Tipografía Nacional.

1967 *Recordación Florida.* Guatemala: Editorial "José de Pineda Ibarra".

Furst, P. T.
1976 Fertility, Vision Quest and Auto-Sacrifice: Some Thoughts en Ritual Blood-Letting among the Maya. En: *Segunda Mesa Redonda de Palenque: The Art, Iconography and Dynastic History of Palenque, Part III,* editado por Robertson, M. G. pp. 181-194. Pebble Beach, California: The Robert Louis Stevenson School.

Gall, F.
1963 *Título del Ajpop Huitzitzil Tzunúm. Probanza de méritos de De León Cardona.* Guatemala: Ministerio de Educación Pública.

García Añoveros, J.
1978 El caso Guatemala (Junio de 1954): La Universidad y el campesinado. *Alero*, 3a. época, No. 28, Guatemala.

Gennep, A. Van
1960 *The Rites of Passage.* Phoenix Books, Chicago, Illinois.

Gevirtz, S.
1963 *Patterns in the early poetry of Israel.* Chicago: University of Chicago Press.

Girard, R.
1952 *El Popol Vuh, fuente histórica.* Tomo 1: El Popol Vuh como fuente de la cultura Maya-Quiché. Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación Pública, Colección Contemporáneos, No. 30.

Godelier, M.
1978 *Las sociedades precapitalistas.* México: Ediciones Quinto Sol, S. A.

Goetz, D.
1953 *Title of the Lords of Totonicapán.* De la traducción española por

Dionisio José Chonay. University of Oklahoma Press, Norman, Oklahoma.

Gossen, G. H.
1974 *Chamulas in the World of the Sun: Time and Space in a Maya Oral Tradition.* Harvard University Press, Cambridge.

1978 The Popol Vuh Revisited: A comparison with modern chamula narrative tradition. *Estudios de Cultura Maya,* V. XI, pp. 267-283. Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D. F.

Goubaud C., A.
1935 El guajxaquip batz, ceremonia calendárica indígena. En: *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala,* T. XII, No. 1.

Guillemín, J. F.
1958 "La pirámide B-6 de Mixco Viejo y el sacrificatorio de Utatlán. *Antropología e Historia de Guatemala.* 10: 21-27.

Hardoy, J.
1967 *Ciudades Precolombinas.* Argentina, Buenos Aires: Editorial Infinito.

Hervieux, J.
1960 *The New Testament Apocrypha.* Trans: Wulstan Hibbard. Hawthorn Books. New York.

Heyden, D.
1973 "¿Un chicomoztoc en Teotihuacán? La cueva bajo la pirámide del Sol." *Boletín* (2a. época). Instituto Nacional de Antropología e Historia, 6: 3-18. México, D. F.

Holland, W. R.
1961 El tonalismo y el nagualismo entre los tzotziles. *Estudios de Cultura Maya* I: 167-81. México.

1963 *Medicina Maya en los Altos de Chiapas: Un estudio del cambio socio-cultural.* Instituto Nacional Indigenista, Colección de Antropología Social No. 2, México, D. F.

Hunt, E.
1977 The transformation of the Humminbird, Cultural Roots of a Zinacantecan Mythical Poem, Cornell University Press, Ithaca and London.

Huxley, A.
1965 Prácticas religiosas en Mesoamérica. *Cuadernos del Seminario de Integración Social,* No. 11. Guatemala: Editorial "José de Pineda Ibarra".

Ichon, A.
1979 *Rescate Arqueológico en la Cuenca del río Chixoy.* 1 - Informe Preliminar. Editorial Piedra Santa, Guatemala.

I. I. E. S. O.
1976 *Guatemala: Estructura Agraria del Altiplano Occidental.* Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales de Occidente, Centro Universitario de Occidente, Universidad de San Carlos de Guatemala.

Instituto Lingüístico de Verano
1972 *Según nuestros Antepasados.* Textos Folklóricos de Guatemala y Honduras. Guatemala.

Jakobson, R.
1966 Gramatical paralelism and its Russian facet. *Language* 42: 399-429.

Kao, Yu-Kung y Tsu-lin Mei
1971 Syntax, diction and imagery in T'ang poetry. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 31: 49-136.

Kaplan, L.
1956 Tonal and nagual in coastal Oaxaca, México. *Journal of American Folklore* 69: 363-68.

Kaufman, T.
1970 *Proyecto de Alfabetos y Ortografías para escribir las lenguas mayances.* Guatemala: Editorial "José de Pineda Ibarra".

Krickeberg, W.
1975 *Las antiguas culturas mexicanas.* 3a. impresión. México. Fondo de Cultura Económica.

Kubler, G.
1974 Mythological Ancestries in Classic Maya Inscriptions. En: *Primera mesa redonda de Palenque, Parte II,* Editada por Robertson, M. G. pp. 23-44. Pebble Beach, California: The Robert Louis Stevenson School.

Lara F., C. A.
1977 *Por los viejos barrios de la ciudad de Guatemala.* Editorial Universitaria. Guatemala.

Las Casas, B. de
1958 *Apologética historia de las Indias.* 2 tomos. Biblioteca de Autores Españoles, Nos. 105, 106. Madrid.

1967 *Apologética historia sumaria,* 2 vols. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM. Ed. Edmundo O'Gorman.

Laughlin, R. M.
1976 *Of Wonders Wild and New: Dreams from Zinacantan.* Smithsonian Institution, Smithsonian Contribution to anthropology No. 22. Washington, D.C.

León, J. de
1945 *Mundo Quiché.* Editorial Landívar, Guatemala.

1955 *Diccionario quiché-español.* Editorial Landívar, Guatemala.

León Portilla, M.
1972 *Nezahualcóyotl. Poesía y Pensamiento.* Texcoco, México. Gobierno del Estado de México.

Levi-Strauss, C.
1963 *Totemism.* 8a. edición. Traducción de Rodney Needham. Boston: Beacon Press.

1969a *The Elementary Structure of kinship.* Traducción de James Harley Bell, Richard von Sturmer y Rodney Needham. Boston: Beacon Press.

1969b *The Raid and the Cooked. Introduction to a Science of Mythology I.* Traducción de John y Doreen Weightman. New York. Harper and Row.

1970 *El Pensamiento Salvaje.* Traducción de Francisco González Aramburú. México: Fondo de Cultura Económica.

Lin, J. J. Y.
The art of chinese poetry. Chicago: University of Chicago Press.

Lothrop, S. K.
1933 *Atitlán.* An archaeological study of ancient remains on the borders of lake Atitlán, Guatemala, CIW., Washington.

Lort, A.
1958 *The singer of Tales.* Cambridge, Mass. Harvard University Press.

Londy, B.
1974 *Amanita Muscaria and the Thunderbolt legend in Guatemala and México.* Mycologia 66 (1): 188-191.

Mace, C.
Two pieces of Quichean Theatre, Tulane University Press.

Mandel, E.
1973 *La formación del Pensamiento Económico de Marx, de 1843 a la redacción del Capital. Estudio Genético.* México. Editorial Siglo XXI.

Martínez P., S.
1973 *La Patria del criollo.* Guatemala: Editorial Universitaria.

1973 "La Política Agraria Colonial y los Orígenes del Latifundio en Guatemala", Serie de Investigaciones para la docencia, Instituto de Investi-

gaciones Económicas y Sociales, Universidad de San Carlos. 1a. reimpresión. Guatemala: Editorial Universitaria.

Maudslay, A. P.
1889 Archaeology. Biologia Central - americana, 5 vols. London.
1902

Maudslay, A. P. y A. Maudslay
1958 A glimpse at Guatemala (Un vistazo a Guatemala). Traducción parcial al español, en: *Antropología e Historia de Guatemala,* IDAEH, Vol. X, No. 1. Guatemala.

Mayer, K. H.
1977 The Mushroom Stones of Mesoamerica. Acoma Books, Ramona, California.

McBryde, F. W.
1947 *Cultural and Historical Geography of Southwest Guatemala.* Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Publication 4. Washington, D. C.

Meletinski, E.
1972 *Estudio estructural tipológico del cuento.* Cuadernos de Semiología. Argentina: Rodolfo Alonso, editor.

Memorial de Sololá
1953 *The Annals of the Cakchiquels.* Traducido por A. Recinos y D. Goetz, Norman: University of Oklahoma Press.

Mendelson, E. M.
1957 *Religion and World view in Santiago Atitlán.* Chicago. The University of Chicago Library Microfilm Collection of Ms. en American Indian Cultural Anthropology, No. 52.
1958 A Guatemalan Sacred Bundle. En: *Man,* Vol. LVIII, No. 170, Agosto. Londres: The Royal Anthropological Institute.
1959 Maximón: An Iconographic Introduction. En: *Man,* Vol. LIX, No. 87, Abril. Londres: The Royal Anthropological Institute.
1965 *Los escándalos de Maximón.* Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca, Publicación 19.
1967 Ritual and Mythology. Handbook of Middle American Indians, Vol. 6. Ed. Robert Wauchope. University of Texas Press. Austin.

Méndez D., L.
1976 *Aproximaciones a la Teoría de la Dependencia y Posibilidad de la Estética en su contexto –Roberto Cabrera, su producción artística–.* Guatemala: Editorial Universitaria.

Miles, S.
1957 The 16th century Pokom-Maya: A documentary analysis of social structure and archaeological setting. Transactions American Philosophical Society, n. s. 47. part 4. Filadelfia.

Moll, J.
1969 *Dramas litúrgicos –Siglos XVI: Navidad y Pascua.* Taurus, Madrid.

Monteforte T., M.
1959 *Guatemala, Monografía Sociológica.* Universidad Nacional Autónoma de México.

Morán (Pedro sic), F.
1625c Arte y diccionario el lengua·choltí. Maya Society Publication. No. 9: 1935.

Morley, S. G.
1953 *La Civilización Maya.* México: Fondo de Cultura Económica.

Murra, J. V.
1972 "El 'control vertical' de un máximo de Pisos Ecológicos en la Economía de las Sociedades Andinas". Ortiz de Zúñiga, Iñigo, *Visita de la Provincia de León de Huánuco (1562),* T. II. Universidad Hermilio Valdizán, Huánuco.

Nicholson, H. B.
1957 Topilzin Quetzalcoatl of Tollan: A Problem in Mesoamerican Etnohistory. Tesis doctoral, Harvard University.

Núñez y Echeverría, A.
1966 Orgullo quichelense. *Gumarcaah,* año II, No. 2. Guatemala, Tipografía Nacional.

Olazagasti, A. L. de
1968 *El indio en la narrativa guatemalteca.* Puerto Rico: Editorial Universitaria.

Omont, H.
1925 Catalogue des Manuscrits Americains de la Bibliotheque Nationale. Paris, Librairie Ancienne Honoré Champion.

Ordóñez, M.
1962 Religión y Magia, dos oraciones indígenas. En: *Guatemala Indígena,* V. II, No. 4.

Palerm, A.
1972 Agricultura y Sociedad en Mesoamérica.

Pickands, M.
n. d. The Mythological Origins of the Maya cross. (Working Paper, Departament of Anthropology, S. U. N. Y., Albany, N. Y.)

Pomar, J. B.
1941 Relación de Tezcoco, en: *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España.* México: Ed. Salvador Chávez Hayhoe, pp. 2-64.

Pouillon, J. y P. Miranda
1970 *Echanges et Communications* (Vol. I y II). Recopiladores. La Haya: Mouton.

Pozas, A. R.
1959 *Chamula: un pueblo indio de los altos de Chiapas.* Memorias del Instituto Nacional Indigenista, Vol. VIII, 2a. edición, 1977, Clásicos de la Antropología Mexicana, Vol. I. Instituto Nacional Indigenista, México, D. F.

Propp, V.
1974 *Las raíces históricas del Cuento.* España. Editorial Fundamentos.

1958 Morphology of the Folktale. Bibliographical and Special Series, American Folklore Society, Vol. 9.

Rabinal Achí
1979 El Varón de Rabinal. México: Editorial Porrúa.

Radín, P.
1972 The Trickster. Schocken Books, New York.

Recinos, A.
1950 *Memorial de Sololá: Anales de los Cakchiqueles. Título de los Señores de Totonicapán.* México: Fondo de Cultura Económica.

1947 *Popol Vuh: Las antiguas historias del Quiché.* Traducción del texto original con una introducción y notas por Adrián Recinos, México: Fondo de Cultura Económica.

1950 *Popol Vuh: The Sacred Book of Ancient Quiché Maya.* Traducido al inglés por Delia Goetz y Sylvanus G. Morley, de la traducción española por Adrián Recinos (1947). University of Oklahoma Press, Norman.

1953 *Popol Vuh: las antiguas historias del Quiché.* 2a. edición. México: Fondo de Cultura Económica.

1957 *Crónicas indígenas de Guatemala.* Guatemala: Editorial Universitaria.

1975 *Popol Vuh: las antiguas historias del Quiché.* San José de Costa Rica. Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA).

Recinos A. y D. Goetz
1953 *The Annals of the Cakchiquels.* Norman: University of Oklahoma Press.

1974 *The Annals of the Cakchiquels.* 3a. impresión. Norman: University of Oklahoma Press.

Redfield, R.
1958 *Tepoztlan a Mexican Village.* University of Chicago Press: Chicago.

Reichel-Domotriff, G.
1960 The Agricultural Basis of the Sub-Andean Chiefdoms of Colombia. Wilbert Johannes, ed. *The evolution of the horticultural systems in the native South America: cauces and consequences - A Symposium,* pp. 83-100. Sociedad de Ciencias Naturales, La Salle, Caracas.

Remesal, fray Antonio de
1964 *Historia General de las Indias Occidentales y particularmente de la gobernación de Chiapa y Guatemala.* Madrid: Editorial Atlas, BAE. Editor: Carmelo Sáenz de Santa María.

Rivera y Maestre, M.
1834 *Atlas guatemalteco en ocho cartas formadas y grabadas en Guatemala.* Guatemala.

Rodríguez Rouanet, F.
1967 La ceremonia del Wakxakib batz y el dios Mundo en Momostenango. En: *Folklore de Guatemala,* No. 3, Ministerio de Educación Pública, Guatemala.

Robicsek, F.
1975 A Study in Maya Art and History. The Mat Symbol. The Museum of the American Indian, Heye Fundation, New York.

Román y Zamora, J.
1897 Repúblicas de Indias: Idolatría y Gobierno en México y Perú antes de la Conquista. 2 Vols. Madrid, 1897. Colección de libros raros o curiosos que tratan de América, XIV, XV (1594).

1970 Monografía del Municipio de Momostenango, Departamento de Totonicapán. En: *Guatemala Indígena,* Vol. V, No. 1

Rosenbaum, B.
1979 *Criaturas de la Naturaleza, criaturas de la cultura: el tonal y el nagual en una perspectiva estructural.* Tesis de maestría, inédita.

Rubín de la Borbolla, D. C. H.
1953 *Guatemala. Monumentos Históricos y Arqueológicos.* Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México.

Sacor, H. F.
n. d. El Popol Vuh y el Folklore Narrativo en el área quiché. (En preparación).

Sáenz de Santa María, C.
1940 *Diccionario Cakchiquel-Español,* Guatemala.

Sanders, W. T. y B. J. Price
1968 *Mesoamérica: The evolutions of a civilization.* Random House, New York.

Sapper, K. T.
1895 The old indian settlements and architectural structures in northern Central América. *Smithsonian Institution.* Anual Report, Washington, D. C.

Saquic C., F.
1974 Estudio de la piedra de moler del municipio de Nahualá, Sololá. En: *Guatemala Indígena,* Vol. IX, Nos. 1-2.

Schultze-Jena, L.
1944 *Popol Vuh: Das heilige Buch der Quiché Indianer von Guatemala.* Stuttgart, Berlin.

Sharp, L.
1952 Steel Ayes for Stone Age Australians. Human Organization, Vol. II, No. 2.

Shaw, M.
1971 *According to our Ancestors.* Summer Institute of Linguistics, Pub. 32, Norman: University of Oklahoma Press.

1972 *Según nuestros antepasados.* Textos folklóricos de Guatemala y Honduras. Guatemala. Recopilador: Instituto Lingüístico de Verano.

Saler, B.
1969 *Nahual, Brujo y Hechicero en un pueblo quiché.* Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca. Cuadernos del Seminario, No. 20.

Smith, A. L.
1961 Types of Ballcourts in the Highlands of Guatemala. In: *Essays in Pre-Columbian Art and Archaeology.* S. K. Lothrop et al., pp. 100-125. Cambridge: Harvard University Press.

Spence, L.
1908 The Mythic and Heroic Sagas of the Kiches of Central America. David Nutt, London.

Stephens, J. L.
1841 *Incidents of travel in Central America, Chiapas and Yucatán.* 2 Vols. New York: Harper.

Thompson, J. E. S.
1938 Sixteenth and seventeenth century reports on the Chol Mayas, en: *American Anthropologist* (n.s.), Vol. 40: 584-604.

1950 Maya Hieroglyphic Writing. Carnegie Institution of Washington, Publication 589. Washington.

1957 Tentativa de reconocimiento del área maya meridional.

1959 *Grandeza y decadencia de los Mayas.* México: Fondo de Cultura Económica.

1970 *Maya History and Religion.* Norman: University of Oklahoma Press.

1971 *Arqueología Maya.* Editorial Diana.

1972 A Commentary on the Dresden Codex. Memoirs of the American Philosophical Society. Vol. 93. Filadelfia.

1972 *Maya History and Religion.* 2a. impresión. Norman: University of Oklahoma Press.

1976 *Maya History and Religion.* 3a. edición. Norman: Univ. of Oklahoma Press.

Título C'oyoi
1973 A cose study: Título C'oyoi (ca. 1550-1570). Traducción de R. M Carmack. En: *Quichean Civilization: The Etnohistoric, Etnographic and Archaeological Sources.* pp. 265-345. Berkeley and Los Angeles: University of Oklahoma Press.

Título Nihaib
1957a Título de la Casa Izquin Nehaib, señora del territorio de Otzoya (ca. 1550-60). Traducción de A. Recinos. En: *Crónicas Indígenas de Guatemala.*

Título Tamub
1957 Historia quiché de don Juan de Torres (1580). Traducción de A. Recinos. En: *Crónicas Indígenas de Guatemala.* pp. 23-68. Guatemala: Editorial Universitaria.

Título de Totonicapán
1950 *Título de los Señores de Totonicapán.* Traducción de A. Recinos. Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires.

1953 Title of the Lords of Totonicapán. Traducido al inglés por D. Goetz de la versión española por D. J. Chonay. Norman: University of Oklahoma Press.

n. d. Original Quiché del Título de los Señores de Totonicapán. 31 folios. Manuscrito en posesión de R. M. Carmack.

Torre, T. de la
1545 *Historia de la venida de los religiosos a la provincia de Chiapa.* Se desconoce el paradero del manuscrito original, pero su texto fue incorporado a las crónicas de Remesal y de Ximénez.

Torquemada, J. de
1944 *Monarquía indiana.* T. III. México: Ed. Salvador Chávez Hayhoe.

Towsend, P. G.
1979 Complets in Ixil Maya poetic genre. Paper at the International Congress of Americanists. Vancouver.

Tozzer, A. M.
1907 A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones. Archaeological Institute of America. New York.

1913 "A Spanish manuscript letter on the Lacandones in the Archives of the Indies at Seville", XVIII International Congress of Americanists.

1941 *Landa's Relación de las cosas de Yucatán.* A translation. Cambridge, Mass. Papers of the Peabody Museum, Harvard University, Vol. 18.

Turner, V.
1968 Myth and Symbol. International Encyclopedia of the Social Sciences, Vol. 10. Crowell, Collier and Macmillan, Inc. U.S.A.

1974 "Passage, Margins and Poverty: Religious Symbols of Communitas". *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society,* pp. 231-71. Cornell University Press: Ithaca.

Tisou, B. K.
1968 Some Aspects of linguistic paralelism and chinese versification, in studies presented to professor Roman Jakobson by his students, ed. by Charles E. Gribble. Cambridge: Slavica Publishers, Inc.

Varea, F. De
1699 Calepino en lengua cakchiquel (c. 1620). Copia hecha por fray Francisco Cerón. Ms. en la American Philosophical Society de Filadelfia. "Class 497. 43: No. V42."

Vazquez, F.
1937 *Crónica de la provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala.* T. I. Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia. Ed. fray Lázaro Lamadrid.

Veblen, T. T.
1975 *The Ecological, Cultural and Historical Bases of Forest Preservation in Totonicapán, Guatemala.* University of California, Berkeley.

Villacorta, J. A.
1962 *Popol Vuh.* Guatemala: Editorial "José de Pineda Ibarra". Ministerio de Educación Pública.

Villacorta, J. A. y C. Villacorta
1927 *Arqueología guatemalteca.* Guatemala: Tipografía Nacional.

Vogt, E.
1970 Human Souls and Animal Spirits in Zinacantan. *Echanges et Communications.* Vol. II: 1148-67. Recopilado por Jean Pouillon y Pierre Miranda. La Haya: Mouton.

Wallace, D. T. y Carmack, R. M.
1977 *Archaeology and Etnohistory of the Central Quiché.* Albany: The State University of New York, Institute for Mesoamericans Studies, Publication No. 1.

Wauchope, R.
1949 Las edades de Utatlán e Iximché. *Antropología e Historia,* IDAEH. Vol. I, No. 1, Guatemala.

Whetam, J. W. B.
1877 *Across Central América.* London: Hurst and Blackett Publishers.

Winick, Ch.
1969 *Diccionario de Antropología.* Editorial Troquel, Buenos Aires, Argentina.

Wolf, E.
1959 *Son of the Shaking Earth.* University of Chicago Press: Chicago.

Ximénez, F.
1929a *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala.* T. 1. Guatemala: Tipografía Nacional.

1929b *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala.* Biblioteca Guatemala. Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, T. 3.

1965 *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala.* Guatemala: Editorial "José de Pineda Ibarra".

1973 Empiezan las historias del origen de los indios de esta provincia de Guatemala. Popol Vuh. Guatemala: Ed. "José de Pineda Ibarra". Edición facsimilar del manuscrito que se conserva en la Newberry Library de Chicago, por Agustín Estrada Monroy.

Yoder, P. B.
1972 *Biblical Hebrew, in versification. Major Languaje typpes.* Ed. W. K. Wimsatt. New York: New York University Press.

Torre
15

Torq
19

Tows
19

Tozz
19

19

19

Turn
19

19

Tiso
1

Vare
1

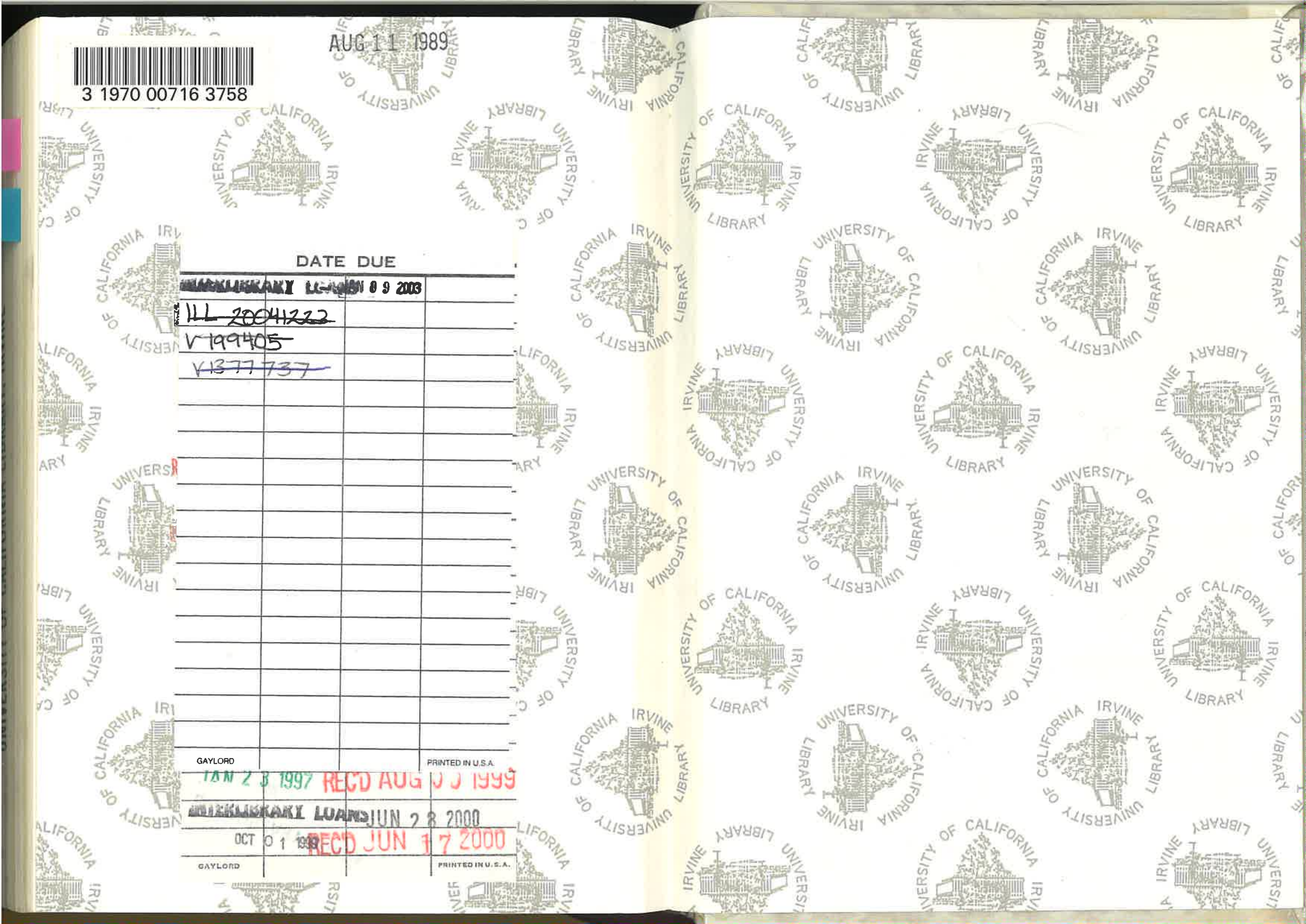
Vaz
1

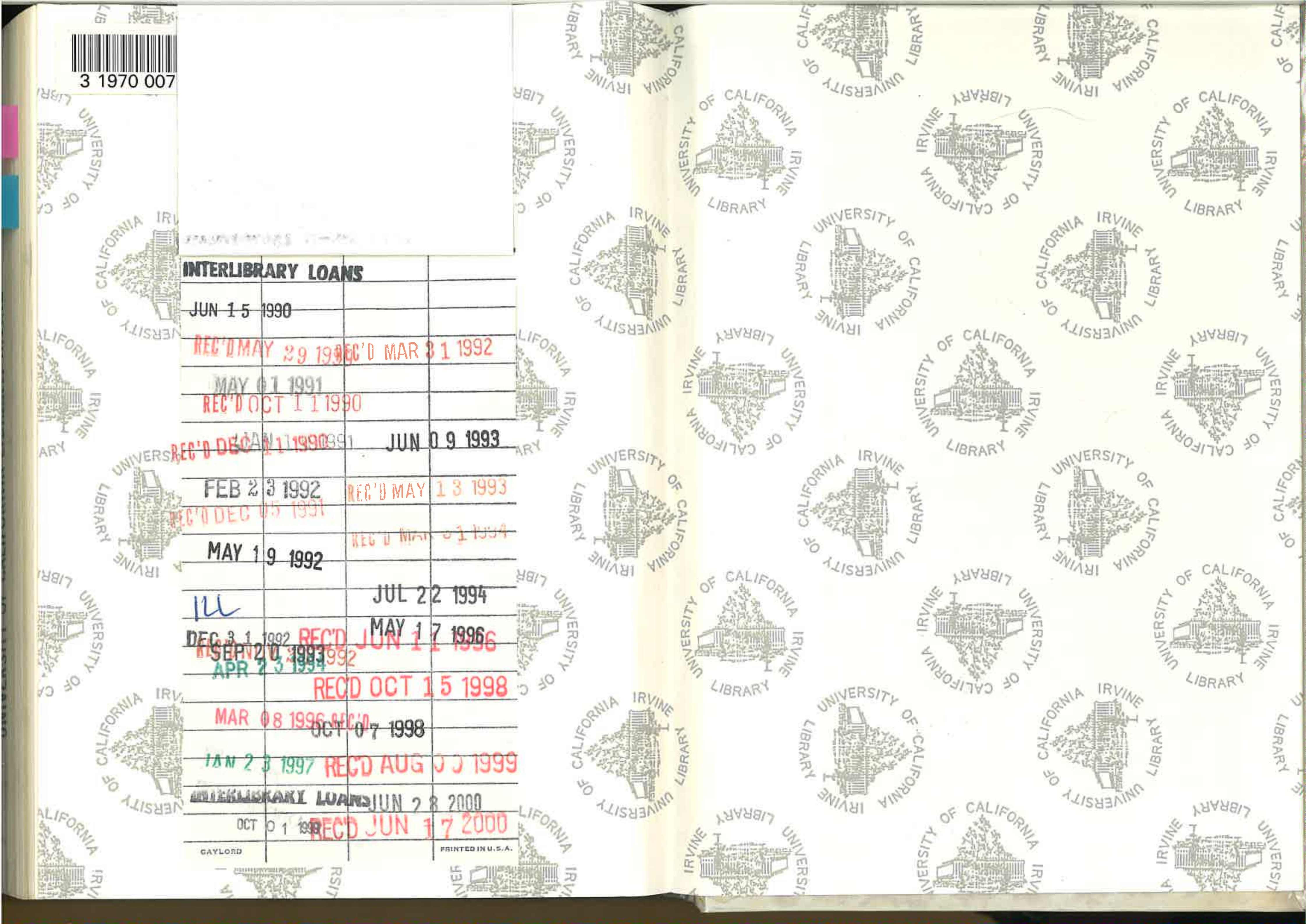
Veb
1

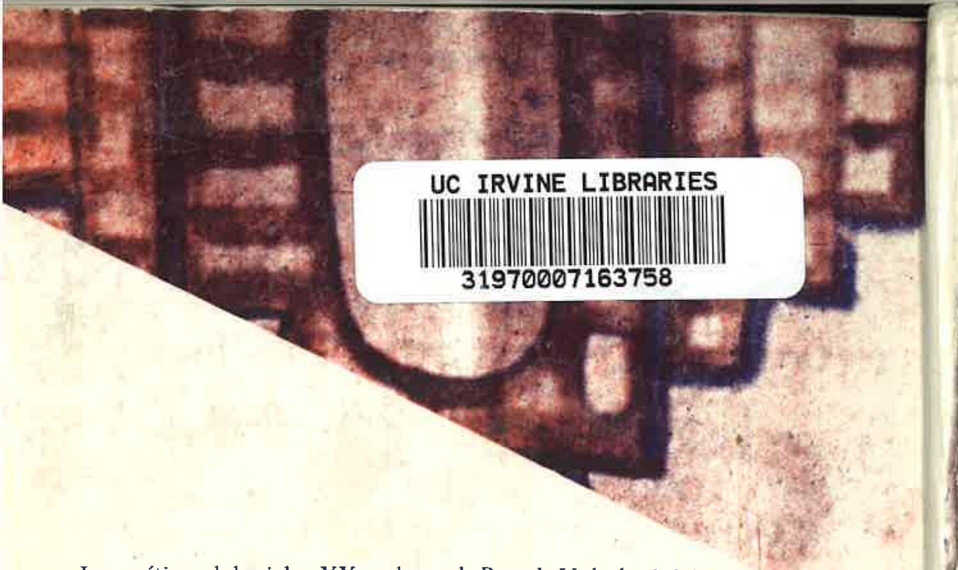
Zorita, A. de

1941 *Breve y sumaria relación de los señores... en la Nueva España.* México: Editorial Salvador Chávez Hayhoe.

1963 *Breve y sumaria relación de los Señores de la Nueva España.* México, UNAM, Biblioteca del Estudiante Universitario, No. 32.


3 1970 00716 3758
AUG 11 1989
UNIVERSITY OF CALIFORNIA IRVINE LIBRARY
DATE DUE
V199405
GAYLORD
PRINTED IN U.S.A.
JUN 28 2000
RECD JUN 17 2000


3 1970 007
INTERLIBRARY LOANS
JUN 15 1990
REC'D MAR 31 1992
MAY 01 1991
REC'D OCT 11 1990
JUN 09 1993
FEB 23 1992
REC'D MAY 13 1993
MAY 19 1992
JUL 22 1994
ILL
MAY 17 1996
APR 23 1994
REC'D OCT 15 1998
OCT 07 1998
JAN 23 1997
INTERLIBRARY LOANS
JUN 28 2000
REC'D JUN 17 2000
GAYLORD
PRINTED IN U.S.A.
UNIVERSITY OF CALIFORNIA IRVINE LIBRARY



La crítica del siglo XX sobre el Popol Vuh la inicia un grupo de estudiosos cuyos nombres forman una lista impresionante: Stoll, Brinton, Seler, Spence, Schuller, Raynaud, Wuauchope, Schultze-Jena, Recinos y otros.

En los años posteriores a Recinos, un creciente número de eruditos especializados han examinado el libro de acuerdo con la disciplina por ellos conocida: arqueólogos como Ichon, Navarrete y Thompson se han afanado en ver si éste concuerda e ilumina la arqueología de sitios quichés; etnólogos como Carmack, Mendelson y B. Tedlock han comparado su contenido con patrones culturales todavía presentes en las comunidades actuales del área quiché; especialistas en literatura americana como Acuña, Edmonson y D. Tedlock han comenzado a analizar los estilos literarios del texto; y lingüístas como Campbell, Kaufman, Mondloch y Norman aportan los primeros intentos de comprender mejor la estructura lingüística del quiché que se halla en el Popol Vuh.

Los veintiocho ensayos que integran el libro NUEVAS PERSPECTIVAS SOBRE EL POPOL VUH son la esencia del Primer Congreso sobre el Popol Vuh, llevado a cabo en junio de 1979, en Santa Cruz del Quiché, con la participación de eminentes estudiosos en materias quichés. A las ponencias presentadas en aquella ocasión se suman otros ensayos por considerar que su contenido ofrece nuevas e interesantes apreciaciones.

Compiladores de esta obra son: el doctor Robert M. Carmack, profesor universitario en Centroamérica, México y Estados Unidos y uno de los más renombrados antropólogos quicheístas del mundo, habla lengua quiché y la utiliza como el más adecuado instrumento metodológico; Francisco Morales Santos, escritor y poeta galardonado en certámenes internacionales, paleógrafo. Su obra ha sido publicada por la Dirección General de Cultura y Bellas Artes de Guatemala.

ISBN: 8377-105-5

Robert M. Carmack
Francisco Morales Santos

NUEVAS PERSPECTIVAS SOBRE EL POPOL VUH

obert M. Carmack
rancisco Morales Santos

NUEVAS PERSPECTIVAS OBRE EL POPOL VUH